شرح حکمة الاشراق

شرح حکمة الاشراق

شرح حکمة الاشراق

شرح حکمت الاشراق
وهیاکل النور

محمود بن مسعود الشیرازی و جلال الدین دوانی

۱۴۲۰۴
۴۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

عونك اللهم في   واستادنا افضل الورى قدوة العلماء المتبحرين سلطان الحكماء
حجة الله على الخلق اجمعين مفخر افاضل الانام ومالك ازمة القضاة والحـ   الملة
والدين ادام الله ظلال جلاله   الاشراق سبيلك اللهم ولا   ولياك انت ربنا ورب
مبادينا ونحن عبيدك يا قيوم اياك   نصلي ونصوم انت المبدا الاول وعليك المعول ولك
الرهبوت واليك الرغبوت فاعل العالمين وناظم السموات فوق الارضين على ما امر
وتمم علينا   واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما يعدنا لان نتلقاك و
خلصنا بعزتك عن غسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى
معاينة اضوائك ووفقنا للمحبة وترهبنا في البدو والرجعى فلك الحمد في الاخرة والاولى ولك
الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا وانت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى
صل على الذوات الفاضلة والنفوس الكاملة ملوك بقاع الانس ونواميس خطاير القدس وخصص
صاحب شريعتنا وهادي طريقتنا محمدا واله بافضل صلواتك وازكى تحياتك انك ولي الباقيات
الصالحات وصاحب الطول العظيم المجيد اما بعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود
الشيرازي ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم
الكامل مظهر الحقائق ومبدع الدقائق شهاب الملة والدين سلطان المتالهين قدوة المكاشفين
ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه وروح رمسه المخزون بالعجايب المشحون بالغرايب
وان كان صغير الحجم وجيز النظم هو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نعرف على وجه
الارض فيما بينهم كتابا في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس منه واتم
من شانه ان يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح
النفس باطنا وهو حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ملخصه عنده
من المسايل المبراة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له في السير والسلوك وبه وصوله
الى الله الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا ما يمدح في   والرسايل
ويحيل عليه ما اشكل من المسايل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على   انفعها

ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في   الغور فيهما
في بعيد الغور فيهما لا يدرك شاوه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة مكنونة
واسرار نفيسة مخزونة تجلو عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدمه
من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح الذي يتحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد النبوة
وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك من الاسرار
اللاهوتية والانوار القيومية التي لا يكشف الغطاء عنها غير الخيال اذ ليس كل العلوم يحصل
بالقيل والقال بل عطاء الله منتهى مقامات الابرار ونحو المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات
وكذا في مواضع من الشفاء والنجاة بقوله بلطف من نفسك وقوله فاحدس من هذا وامثالها
وبالجملة فان هذا الكتاب هو دستور الغرايب وفهرست العجايب ولا يعرف ذلك الا من تتبع
قلائل شواهق هذه الصناعة وجرى في ميدانها اشواطا على عرق وعرف ان لا كل سوداء تمرة
ولا حمراء جمرة وذلك يدل على انه رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة ويد طولى في الفلسفة وجنان
ثابت في الكشف وذوق تام في فقه الانوار لكن حكمته البحثية والذوقية هي على طريقة الاشراقيين
وهي التي قررها واخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء
كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وامثالهم ممن شهدت
افاضل الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المخالفة بتقدمهم وذلك لتشبههم بالمبادي
وتخلقهم باخلاق الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه واتصافهم بالمعارف على ما عليه
الوجود واولئك هم الفلاسفة حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل
السعادة الابدية كما امر الصادق عليه السلام به في قوله تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها
هذا الكتاب هي التي ذكرت في عدة مواضع من القران في سياق الامتنان ومعرض الاحسان كقوله
عز وعلا ولقد اتينا لقمان الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك من
الايات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها وانها مما يستحق ان توقف الهمة طول العمر على
قنيتها كقوله عليه افضل الصلوات وامثل التحيات من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة
من قلبه على لسانه وكفى بها شرفا انه سمى تعالى نفسه الكريم بالحكيم في مواضع من كتابه المجيد الذي
هو تنزيل من حكيم حميد فهذه هي الحكمة المضنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها الا التي اكب
عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصول مختلفة الاقاويل مدخولة الفروع مزخرفة بالاباطيل
صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر كالخلاف ولهذا ما نال العالم بها   العمر
ولا الشقي بها يصير سعيدا بل ما زيدهم عن الحق الا نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه

جمل لها تفصيل وتنزيل يتبعه تاويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف فى الناس معدوم ولا التى
عليها المشاؤن اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم على ما نشير
فى تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تميز القشر عن اللباب هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة
الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول وبعضهم البحثية بكثرة الرد والقبول كل ذلك بحب الرياسة
والفضول ولذلك حرموا عن الوصول اعنى عن معاينة المعانى مشاهدة ومشاهدة المجردات مكافحة
لا بفكر ونظم دليل قياسى ولا باعمال ونصب تعريف حدى او رسمى بل بانوار اشراقية متفاوتة
متتالية تسلب النفس عن البدن وتبين معلقة يشاهد تجردها وما فوقها من المجردات وتتميز
بما انتقشت به كانتقاش المراة من مقابلة المراة ولا يعد الانسان من الحكماء ما لم تطلع على
الجهة المقدسة التى هى الوجهة الكبرى ولا من المتالهين ما لم يصر بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه
اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء ظهر فى اية صورة اراد من عالم الزور وانما
يحصل هذه القدرة وامثالها بالنور الشارق والرهيض البارق الم تر ان الحديدة الحامية
يتشبه بالنار لمجاورتها ويفعل فعلها فلا تعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله
فاطاعها الاكوان طاعتها للقديسين فتومى فتحصل الشى بايمائها وتتصور فيقع على حسب
تصورها ولمثل هذا فليعمل العاملون وفى ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة
ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس الروحانية وتخليتها
عن الرذايل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم الى عالم الملكوت لينتظم فى سلك سكان
الجبروت ويتخلص من الرق والحدثان ويستغنى عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس
الافلاك ويتصرف فى العنصريات تصرف الملاك فى الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة
والوصول الى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق مبانيه والاتيان بما اشترط على
قاريه على ما سيتضح عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق ومن ارتاض حقق ولان هذا الكتاب
ميدان لاهل البحث والكشف فيه جولان وكان فى الاشتهار كالشمس فى الرابعة من النهار تداولته
النظار وتسابقت فى ميادينه جياد الافكار واستقدحه يد الاخبار واستحسنه طبع الصغار و
الكبار ومع هذا لم يخرج لاحد من الظلماء وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من
كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب فى صنعة عجيب فى
فنه يضاهى الالغاز لغاية ايجازه وان كان يحاكى الاعجاز لحسن ايراده فابت نفسى ان تبقى
تلك البدايع والروايع التى هى لب الحكمة والعلم وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام
وفى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعانى
نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح بتحليل تركيباته وتنقيح مبانيه بل

التخصيص ک ...

بالفضايل م

ومجتهدا ايضا فى تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده وتكثير فوايده وبسط موجزه وحل
ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره من بواقى مولفاته وشروح مصنفاته متحافظا
فى نقل ما استفدناه منهم على استعاراتهم حذرا من تضييع الزمان فى تغيير عباراتهم فعاقنى عن
ذلك ما اعترض فى احوال الزمان من اختلال الامن والامان وما قضى على الدهر الذى كثيرا ما يخفض
ما يرفع ويعود على تشتيت ما يجمع بما قضى من البلاء والجلاء فاز عجنى الحظ الناقص والامر
الناكص والانفة الطايشة والغبون الفاحشة حتى ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم
كشحا موثرا الافتراق على الاجتماع فما لايام القطوع مثل الانقطاع والجانى الاقلال بعد الاكثار
والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة ويعتش عثار الاحرار الى ان استترت
بالخمول والانكسار وانزويت فى بعض نواحى هذه الديار متوفرا على فرض او دية وتفريط فى جنب الله
اسعى فى تلافيه لا على درس القيد او تاليف التصرف فيه اذ شرح المشكلات وتقرير المعضلات
واستخراج العلوم والصناعات وتثبت ما يتحقق من المباحث انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل
وتميز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوايب الحسية وانفصال عن
الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذى هو مربوط بعدل السلطان اذ العدل
اصل كل خير ومدفع كل شر وضير به يدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال ويقوم السنة باستواء
فصولها مصونة عن الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة واندرس الدين
ومناره وانطمس الحق واثاره عملت بقول الغزى قالوا ابعدت ولم تقرب فقلت لهم بعدى
عن الناس فى هذا الزمان نجى اذا خروجك لم يخرجك عن كرب حسدت من كان جلس البيت
ما خرجا كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا فعدت فى البيت
اذ ضيعت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا الى ان طلع من برج السعادة بدر يتلالا نورا
ويملاء العالم سرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب
العالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى المرتفع بيمينه اعلام التقى المخجل البحر الخضم
بفضله والغاديات ببره وسخائه جمال الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين على بن محمد
الدستجردانى الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوى للرياستين الدينية والدنيوية رياسة
طبيعية لا وضعية وحقيقية لا اضافية هذا مع ان الشرف القديم والحسب الكريم ومن خلا من
ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها له همم لا منتهى لكبارها وهمة الصغرى اجل من الدهر
له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى من البحر فالحمد لله الذى فضله على الاكابر تفضيلا
واتاه ما كان من الفضايل جملة وتفصيلا وشرفه باكرم متظاهرة الاشراق والطلوع وخصه
بارومة متظاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الناس بنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلماء بلغنا

عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاهد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة
ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة
واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اصل الفضل
من كرمه مبرورا لاسيما ما توارد على من سوابق نعمائه وما يتواصل الى من لواحق اياديه ولما برح الكبر
وحال الحال وآل الامر الى ما آل من انكشاف الغموم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولة
مالك ازمة الزمان ورايت كلا ينزع بهمته الى الخدمة السعيدة مقدما بتحفة بجودها ذات يده و
كانت حالى تقعدنى عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزائنه الكريمة او تشابه ما فيها من الدرر اليتيمة تذكرت
قول ابى الطيب المتنبى لا خيل عندك تهديها ولا مال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال **وقوله**
وذكى رائحة الرياض كلامها يبغى الثناء على الحيا فيفوح • جهد المقل فكيف بابن كريمة • توليه خيرا و
اللسان فصيح • ولما رايت الحكمة افضل مرغوب فيه عنده واجل متحف به لديه آثرت ان اعمل الشرح
المذكور على النمط المسطور باسمه ليبقى طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية وسدته السنية
اذ لا احق منه بان يتحف بنفايس الحقايق العلمية ولا اجدر بان يبذل له اسرار الدقايق الحكمية
سيما اذا كان تحفة لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل يبقى ببقاء الدهور ولا يفنى بكرور
الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بفروع الاديان ليختلف باختلاف الزمان والمكان هذا
وان كنت فى اهدائه الى عالى حضرته وسامى سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى السماء سناء لانه
بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد
فارق التحصيل والراى الاصيل من تعرض لعرض التنزيل على جبرئيل او زاخر البحر الطامى بجرعة لا ترى
قلة وطاول الطود الشامخ باكمة لا توازى ظله فغاية من عرف قدره وسبر غوره ان لا يتعدى
طوره فان ما جاوز حده شابه ضده فالمرجو من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضا
ليفوزوا منه بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترحما لا احتراما واذا مروا
باللغو مروا كراما وان لا يتمسكوا اذا اطلعوا فيه على دقايق ضمنهم استعدنا وحقايق توهم افاضوا
علينا بان هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغر
او آدابك النفاء فقيم الباغ قد يهدى لمالكه برسم خدمته من باغه واعلموا اخوان الحقيقة والتجريد
واعوان الطريقة والتفريد ان من كان بعلم مشغوفا وكده الى تعاطيه مصروفا يكره سماع ما لا يلائم
علمه ولا يعجبه سوى ما يلقنه ويعلم الا ان يكون الرجل محصلا مختصا ومميزا منصفا ثم مع ذلك للحق
طالبا وعن طريق اللجاج والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة
لا تصوير الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين فمن المحال دفع العيان بالخبر وتغيير
السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود فى الانام لكن مع على هذا وبانه من صنف

فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فانى صادق الاستجارة بمن حسن خيمه وسلم
من الحلم اديمه انذا ذا عثرت على سهو ان يسترنى بذيل تجاوز وعفو فانى للخطايا المعترف وبالقصور
والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع فى الصناعة سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة
والاشتغال مبطلة للمطالعة والقيل والقال ومع هذا جاء الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب
من سمر القمر واحلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوعد وغض الرقيب ولا ادعى فيما
الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان الفاضل من تعد سقطاته وتحصى
غلطاته وينبئ بالاحسان ظنا لا كمن هو بانيه وبشعره مضمون وها انا اشرع فى المقصود سائلا
من الله تعالى الهداية والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلنى بسعادة الابد من الفائزين وبعقابه
من الامنين بمحمد وآله الطيبين الطاهرين **قال المصنف رضى الله عنه** بسم الله الرحمن الرحيم
تبركا وتيمنا به **جل ذكرك اللهم** هو من الجلالة وهى كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك
اللهم بما تذكر به من الاسماء والصفات الواردتين فى كلام النبوات **وعظم قدسك** اى طهارتك
وهى تنزهه عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق
والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب ولو لم يكن الا الامكان
الذى هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر **وعز جارك** من العز وهو القوة والامتناع اى قوى جاره
وامتنع من الذل ونحوه اللازمين للماديات لبعده عنها وقربه من الله لان قربه وبعده ليس بالمسافة
بل بالصفة وهى التجرد فما هو اتم تجردا او اكثر تبرا فهو اشد قربا منه وتجاورا واعظم جرا وتمانعا
وعلت بحانك اى ارتفعت جلالتك وعظمتك على ساير الممكنات لان جلالها وعظمتها
رشح من جلالته وعظمته **وتعالى جدك** اى سمت عظمتك ومنه قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا اى
علت عظمة ربنا **صل** اى ارحم لان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن البشر
دعاء **على مصطفيك** اى ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى من اصطفيته اذا اخترته
واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر والشفيع المشفع فى
المحشر عليه وعليهم الصلوة والسلم واجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر
بالخير اى اجعلنا من المشاهدين لنورك ومشاهدة نوره اما المشاهدة ذاته او لبعض المجردات
فانها ايضا بل كل ما فى العوالم من نور ذاته **ولآلائك** اى لنعمك الباطنة وهى الحواس الباطنة والعقل
وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة وما ادرك بها
من الاشياء الملائمة واليه اشير فى الكتاب الالهى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة **من الذاكرين**
فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم **ولنعمائك**
اى لنعمك الظاهرة **من الشاكرين** اى من المستعملين كل شئ فيما خلق لاجله على الوجه الاصلح

الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والارواح فی تحصیل کمال
النفس فان حقیقة الشکر هی الاستعمال المذکور کالسمع لتلقی الانذارات والبصر لتحصیل الاعتبارات
الی غیر ذلك ولهذا وصف الله تعالی الشاکرین بالقلة حیث قال وقلیل من عبادی الشکور **وبعد**
اعلموا وفی نسخة **اما بعد فاعلموا** وفی نسخه **وبعد فاعلموا** والکل متقارب والاوسط خیر **اخوانی**
ان کثرة اقتراحکم ای طلبکم وسوالکم الملزم الملح **فی تحریر حکمة الاشراق** ای الحکمة الموسسة
علی الاشراق الذی هو الکشف او حکمة الذین هم اهل فارس وهو ایضا یرجع الی الاول لان حکمتهم
کشفیة ذوقیة فنسبت الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیة ولمعانها وفیضها بالاشراقات
علی الانفس عند تجردها وکان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق والکشف وکذا قدماء
یونان خلا ارسطو وشیعته فان اعتمادهم کان علی البحث والبرهان لا غیر **اوهنت عزمی** ای
اضعفته لان وهن العزم ضعفه وفی اکثر النسخ اوهن عزمی لاکتساء الکثرة التذکیر بالاضافة
الی الاقتراح **فی الامتناع** ای عن تحریرها **وازالت** وفی اکثر النسخ **وازال** لما ذکرنا **میلی الی الاضراب**
عن الاسعاف ای الی الاعراض عن قضاء حاجتکم **ولولا حق لازم** وهو اخذ الله سبحانه میثاقه علی
الحکماء والعلماء ان یرشدوا المستعدین ولا یکتموا عنهم شیئا **وکلمة سبقت** وهی ما قضی فی
الازل وقدر فی لا یزال فان القدر هو لا یزالی تفصیل القضاء الذی هو ازلی **وامر ورد من محل**
ای من العالم العلوی الروحانی **یقضی عصیانه** ای مخالفة ذلك الامر **الی الخروج عن السبیل**
ای الی ان اخرج عن سبیل الحق **لما کان لی داعیة الاقدام علی اظهاره فان فیه من الصعوبة**
ما تعلمون وذلك لکونه علما بما وراء المحسوسات والمتوهمات المالوفة الغالبة علی الطبایع
الانسیة ومحتاجا الی برهان صحیح وکشف صریح وفی کل منهما موانع وشبه تعسر علی اکثر
الخلق التخلص عنها الصعوبتها الا من ایّد بروح قدسیة تریه الاشیاء کما هی ولصعوبة العلم الالهی
قال سقراط لا یعلم العلم الالهی الا کل ذکی لانه لا یجتمع الصفتان الا علی الندرة اذ الذکاء یکون
من میل مزاج الدماغ الی الحرارة والصبر یکون من میله الی البرودة وقلما یتفق الاعتدال الذی یستویان
فیه ویتقومان به **وما زلتم یا معشر صحبی وفقکم الله لما یحب ویرضی یلتمسون منی** ای یطلبون
ان اکتب لکم کتابا اذکر فیه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی ای فی حال اعراضی عن الامور البدنیة
واتصالی بالمجردات النوریة لان حقیقة الخلوة هی ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانیة
وقطع الخواطر الوهمیة والخیالیة والا فلو کان فی بیت خال والقوة الوهمیة والخیالیة عمالتان بعد
فهو فی فرقة لا فی خلوة **ومنازلاتی** ای وفی الاحوال السانحة لی عند اتصالی بعالم الربوبیة او بعض
العقول الملکوتیة وهی اقسام فمنها منازلة انا لا انت ومنازلة انت ولا انا به الی غیر ذلك مما
هو مذکور فی کتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال یلحق السالك

المشارقة م

صبور م

منازلة انا وانت م

عند التجرد

عند التجرد فیلحظ عندها امورا شریفة من قولهم الی عالم النفس نزل به امر من الامور **ولکل نفس**
طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او کثر لان الطالب یبتدی من الحواس ثم یرتقی الی عالم
النفس ثم الی عالم العقل ثم الی عالم الربوبیة فبحسب سمو السالك یشتد نوره ویکثر وبحسب نزوله
یضعف ویقل والمعنی انهم لما سالونی ان اکتب لهم ذوقی وانا طالب ولکل طالب قسط فانا
اکتب لهم ذلك القسط الذی حصل لی وهو تواضع منه والا فالقسط الذی ذکره هو قسط العظماء
المنتهیین لا قسط الفقراء المبتدئین **ولکل مجتهد** ای مرتاض مجد **ذوق نقص او کمل**
لان المجتهدین وان اشترکوا فی وقوعهم فی المراتب العالیة لکنهم علی التفاوت فان کانت
المرتبة اعلاها فهو فی اکمل الاذواق وان کانت فی ادناها فهو فی نقصها **فلیس العلم وقفا**
علی قوم هو رد علی قوم یقولون ان الحکمة کانت عند الاوائل وکذا التصوف وان الاواخر لا
یبلغون الی مراتب الاوائل **لیغلق بعدهم باب الملکوت ویمنع المزید من العالمین** ای
ویمنع عنهم ان یزید المتاخر علی المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله **بل واهب العلم** ای العقل
الفعال **الذی هو بالافق المبین** ای فی افق العالم العقل وهو حده ونهایته **ما هو علی الغیب**
بضنین ای علی ما غاب عنك بل عن الاوائل من الامور الخفیة والانذارات الکونیة **بخیل**
وشر القرون ما طوی فیه بساط الاجتهاد ای السیر والسلوك الی الله تعالی لان خیرها
ما بسط فیه بساطه ولهذا قال النبی علیه السلام خیر القرون قرنی لانه کان اجل المجتهدین
ثم الذی یلیه لان فیه بقیة من اصحابه وهکذا یقل الخیر ویضعف الاجتهاد بتزاید القرون والقرن
ثمانون سنة وقیل ثلثون وانما ذکر البساط لانه مما یجلس علیه ویتمکن عند القعود من الامور
الاجتهادیة وغیرها **وانقطع فیه سیر الافکار** ای سیرها المودی الی الحکمة البحثیة لان الفکر
ترتیب امور معلومة مناسبة ترتیبا خاصا لیتادی منها الی المجهولات **وانحسم باب المکاشفات**
ای انسد بابها المودی الی الحکمة الذوقیة التی هی معاینة المجردات واحوالها العقلیة والمکاشفة
ظهور الشیء للقلب باستیلاء ذکره من غیر بقاء الریب او حصول الامر العقلی بالالهام دفعة
من غیر فکر وطلب او بین النوم والیقظة او ارتفاع الغطاء حتی تتضح جلیة الحال فی الامور
المتعلقة بالاخرة اتضاحا یجری مجری العیان الذی لا یشك فیه **وانسد طریق المشاهدات**
المشاهدة اخص من المکاشفة والفرق بینهما ما بین العام والخاص هذا هو المشهور لکن
المصنف رحمه الله قال فی رسالته المسماة بکلمة التصوف المکاشفة هی حصول علم للنفس اما
بفکر او حدس او سانح غیبی متعلق بامر جزئی واقع فی الماضی او المستقبل والمشاهدة هو
شروق الانوار علی النفس بحیث ینقطع منازعة الوهم وقد خصه بعض الناس بما یرتسم
من الصورة الغیبیة فی الحس المشترك فتری ظاهرا محسوسا وان کان فی زماننا جماعة من

الجهال يظنون وعابه المتخيلة اذا اشتهرت بهم مشاهده وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب
وفي اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين ولخصت فيه قواعدهم
ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة
ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفي بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على
انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل اتمامها شرع فيهما ثم تممهما في اثنائها عند
معاوقة الاسفار والملال ونحوهما عنها وصنعت غيرها كالمقاومات والمطارحات ومنها
ما رتبته في ايام الصبى كالالواح والهياكل واكثر رسايله وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق
والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف وطريق
اقرب من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال
مبني فيه اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ولهذا قال وانظم واضبط واقل اتعابا
في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبده
ولم يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف لما ارتكبه من الرياضات
والمجاهدات ثم اي بعد حصوله بالذوق والكشف طلبت الحجة عليه اي البرهان بالفكر حتى
لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك لان حصول اليقين كان بالعيان
لا بالبرهان ليمكن ان يتشكك فيه بما يورده الخصم وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبداء الاول
والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق وجميع
ما يبتني عليه اي على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وما بالجملة اكثر ما يدرك وغيره اي غير
على علم الانوار كبعض المسايل الطبيعية والالهية المبنية على غير علم الانوار يساعدني عليه
كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء المتألهين والعرفاء المتنزهين لان الاذواق
اذا لم يكن فيها آفة يطابقين وتوافقت فيصدق بعضها بعضا وهو اي المذكور من علم الانوار
ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطن لانه موافق للمذكور في كتبه كالكتاب المسمى بطيماوس
وبفاذن وفي رسايل ايضا ومطابق لحكايه بعض معارجه صاحب الايد والنور اي النعم
الظاهرة والباطنة لان الايد جمع اليد وهو النعمة وانما حذف الياء لانه لغة لبعض العرب
يحذفون الياء من الاصل مع الالف واللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى
اولي الايدي والابصار اي البصاير وهي شدة نور الباطن النفسي الذي هو السبب في ادراك الحقايق
وهي معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة وقدوة الباحثين هو ارسطو وهو
حسنة من حسنات افلاطن وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطن مع البحث الصحيح
والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذي ليس وراءه تجرد فلهذا كان امام الحكمة النظرية

و رئيس الحكمة العملية وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اي الى زمان افلاطن
من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما اي وكذا هو ذوق
جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن هرمس الهرامسة المصري المعروف بادريس النبي
عليه السلام الى زمان افلاطن والعظماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه
سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية وما
زادت في زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست الاصول المحتاج اليها وانما سمي
هرمس والد الانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجايب ثم تداولت حكمته
بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هولاء العظماء وهؤلاء الاساطين انما يقف ويعتمد عليها
السقوف والابنية وهولاء الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة وبهم ثبت قواعدها فسماهم اساطين
استعارة وكلمات الاولين مرموزة فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن
كانوا يرمزون في كلامهم اما تشحيذا للخاطر باستكداد الفكر او تشبها بالباري واصحاب
النواميس فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص
بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لروعهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور امور
وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بتصريح الحق لما امكنهم فهمه فيجحدونه وربما
يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة عدة له على اكتساب
الشرور والفجور ويفضي ذلك الى فساد العالم او لئلا يتوانى طالبها الذكي عن بذل الجهد في
اقتنائها لظهورها بل يقبل بكليته عليها لغموضها واما البليد والكسلان ومن ليس اهلا
لها فيستصعبها لدقتها فلا ينحو نحوها ولهذا لما عذل افلاطن ارسطاطاليس على اظهاره للفلسفة
اجاب باني وان كنت اظهرتها وكشفتها لكن تركت فيها مهاوي وامورا غوامض لا يطلع عليها
الا الشريد الفريد من الحكماء وهو اشارة الى الرمز فيها وما رد عليهم اي على الاولين وان كان
متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد لكن
المراد وهو باطن الرمز غير مرموز والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم الغير المراد
دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز بالنسبة
في مناقضة ارسطوطاليس لافلاطن وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة
حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وفي بعض النسخ فرشاوشير وبزرجمهر ومن قبلهم
اي على الرمز يبتني قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القايلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز
على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدا
الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخايضين

غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي عليه السلام في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من
فارس وقد احيى المص حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب وهو بعينه ذوق فضلاء يونان وهاتان الطايفتان
متوافقتان في الاصل وهم كما ذكر مثل جاماسف تلميذ زردشت وفرشاوشير وبزرجمهر
المتاخر ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك
الافاضل وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من
كتبهم وحكمهم والمص لما ظفر باطراف منها وراها موافقة للامور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها
وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست كفرة المجوس القايلين بظاهر النور والظلمة وانهما
مبدان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا من يثبت مبدئين موثرين في الخير والشر كالقدرية
حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلم القدرية مجوس هذه الامة والحاد ماني اي وليست
ايضا قاعدة الحاد ماني البابلي الذي كان نصرانيا الذين مجوسيتي الطين واليه ينتسب الثنوية القايلون
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد التجاوز عن الحق وتعديته
لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى الاثنينية الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى وتنزه اي و
ليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله تعالى كقواعد مذاهب بعض المشركين من المليين وغيرهم
ويجوز ان يجعل الحاد ماني خبر ليس فنصب وهكذا وجدته مقيدا في نسخة مكتوبة من نسخة مقروة
على المص رحمه الله مضبوطة وعلى هذا فيكون ما يفضي الى الشرك بالله منصوب المحل وساشير الى
هذه النسخة ان احتجنا اليها بقولي في تلك النسخة كذا لتكون على ذكرك ولا يحتاج الى التطويل في
التعريف ولا تظنن ان الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة
وعن شخص قايم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي
صلاحه وهو بالحكماء المتالهين الشارعين للشرايع والموسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو
الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله ويودونها الى اهلها عند الاحتياج بهم يدوم
نظام العالم ويتصل فيض الباري ولو خلا زمان عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج
والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص به يكمل نظام عموم الناس اشد
من الحاجة على انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين والى تقعير الاخمصين واشياء اخر من المنافع
التي لا ضرورة اليها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان تكون
العناية الالهية يقتضي هذه المنافع ولا يقتضي ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم
يحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله في ارضه لانه يخلفه في العلم والرياسة واصلاح العالم
اذ لا بد للباري تعالى في كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقي يصل الفيض اليهم بتوسطه
وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقايمون بحجج الله

وبيناته ومصلحي بريته خلفاء الله في ارضه على خلقه وهكذا يكون ما دامت السموات و
الارض اي وهكذا يكون لله في الارض خليفة ما دامت السموات والارض لما ظهر من دوام الانواع
العنصرية بدوام السماء والارض ويلزم من دوام الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة فهو
المط والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتاخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
والتعريض لما علمت ان الاوايل كانت عادتهم ان يرمزوا في كلامهم ويعرضوا في حكمهم لان اكثر المطالب
الحكمية لا يجوز ان يلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية وحجب رمزية لما فيه من المفاسد
المذكورة والكل اي كل من متقدمي الحكماء ومتاخريهم قايلون بالعوالم الثلثة اي عالم العقل وعالم
النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمي الاول تعالى عالم الربوبية فان اراد المص رحمه الله ذلك فيسقط
عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد اي كل الحكماء ايضا متفقون
على التوحيد وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه لا نزاع بينهم في اصول المسايل اي في المسايل
المهمة التي هي الامهات كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم
بجميع الاشياء وان صفاته عين ذاته وانه يفعل بالذات وامثال ذلك من اصول مسائل الحكمة
وامهاتها واما الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول يعني ارسطوطاليس
وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي
الى الازراء باستاديه كانه يشير به الى الشيخ ابي علي بن سينا حيث قال في اخر منطق الشفاء في تفخيم
ارسطوطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما ورثنا عمن تقدمنا في الاقيسة الا ضوابط
غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج من العقيم الى غير ذلك من
الاحكام فهو امر قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد
ممن ياتي بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين هل اتى احد
بعدنا زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو
التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال في تحقير افلاطن واما افلاطن الالهي فان كانت
بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم
اي ومن جملة استاديه جماعة من اهل السفارة اي اهل الكتب السماوية واصلاح الناس من سفرت
بين القوم اسفر سفارة اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والشارعين اي للنواميس مثل
اغاثاذيمون اي شيث بن آدم عليه السلام وهرمس اي ادريس عليه السلام واسقلينوس اي خادم
هرمس وتلميذه الذي هو اب الحكماء والاطباء وغيرهم اي ومن جملة استاديه جماعة من غير اهل السفارة
او ومثل غيرهم ليكون عطفا على اسقلينوس لا على اهل السفارة ويكون الغير من اهلها ح بخلاف التعليل
الاول وانما سمى الثلاثة وهم من عظماء الانبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية وهذا

قد رواعلى تدوين الحكمة واظهار الفلسفة لتأديتها اما لانه اخذ العلم عن افلاطن وهو عن سقراط وهو
عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى الامامين اغاثاذيمون وهرمس
واستاد الاستاد استاد واما لانه تلميذ كتبهم وكلامهم وكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف ابو على
لعلم ان الاصول التى بسطها وهذبها ارسطاطاليس ماخوذة عن افلاطن وانه ما كان والعلم عند الله
عاجزا عن ذلك لشغل القلب بالامور الكشفية الجليلة والذوقية الجميلة التى هى الحكمة بالحقيقة
ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل الجمل الغير المهتم
والمراتب اى مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهم اى الحكماء على طبقات وهى هذه هى عشر على ما ذكره وانما
انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا فى التاله والبحث اى فى الحكمة الذوقية والبحثية او فى
احديهما فقط او لا يكون متوغلا فى شئ منهما وللاول قسم واحد والثانى ستة اقسام لان المتوغل
فى احديهما اما ان يكون متوسطا فى الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا عنها والثالث وان كانت تسعة
اقسام هى الحاصلة من ضرب الثلثة التى هى التوسط والضعف والخلو فى مثلها لكن تسقط منه قسم
واحد هو الخالى عنهما لمنافاته لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما ويرجع الثمانية الباقية باعتبار طلب
التوغل الى ثلثة لان كلا منهما اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او فى احديهما فقط فالاقسام عشرة
لا غير وهذا الحصر مما ينبهنى عليه المص لنا دام الله فضله وكثر فى الملوك الافاضل مثله احديها
حكيم الهى متوغل فى التاله عديم البحث وهكذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف
كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور ونظرائهم من ارباب الذوق
دون البحث الحكمى المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التاله وهو عكس الاول اى ذا المراد من البحاث
المتوغل فى البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابى
وابى على واتباعهما وثالثها حكيم الهى متوغل فى التاله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر
ولا نعرف احدا من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين فى التاله لم يكونوا
متوغلين فى البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع
وتفصيل الجمل وتمييز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد
ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب هذا الكتاب ورابعتها وخامستها حكيم الهى متوغل
فى التاله متوسط فى البحث او ضعيفه وسادستها وسابعتها حكيم متوغل فى البحث متوسط
فى التاله او ضعيفه فالسادسة عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة وثامنتها طالب للتاله
والبحث وتاسعتها طالب للتاله فحسب وعاشرتها طالب للبحث فحسب فان اتفق فى الوقت
متوغل فى التاله والبحث فله الرياسة اى رياسة العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين واحرازه
للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق اى لندرته وعزته فالمتوغل

وانما قلنا عن ذلك

فى التاله المتوسط فى البحث لان شرف التاله اعظم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا
يسلم عن الشك بخلاف الحاصل من التاله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل فى التاله عديم البحث وهو
خليفة الله الذى لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد يخلو عن الاولين لندرتهما ولا يخلو
الارض من متوغل فى التاله ابدا ولا رياسة فى ارض الله للباحث المتوغل فى البحث الذى لم
يتوغل فى التاله لان المتوغل فى التاله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث فى ان
لا بد للخلافة من التلقى لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اى
ياخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة فالمتاله له قوة الاخذ عن البارى والعقول دون فكر ونظر بل باتصال
روحى والباحث لا ياخذ شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من البحث
فقط ولست اعنى بهذه الرياسة التغلب اى ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له تغلبا فانه قد
يكون وقد لا يكون بل المراد ان استحقاق الامامة والتقدم له لاتصافه بالكمالات بل قد يكون
الامام المتاله مستوليا ظاهرا كساير الانبياء ذوى الشوكة والملك وبعض الملوك الحكماء مثل
كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضى الله عنهم وقد يكون خفيا وهو
الذى يسماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان فى غاية الخمول كساير متالهى الحكماء والصوفية
من المشهورين او الخاملين والمتاله الخفى يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان
اتمهم كمالا لا يكون الا واحدا كما جاء فى الاخبار النبوية وان كانت السياسة بيده اى بيد المتاله
بحاثا كان ام لا كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل وساير الاخلاق المرضية
وحمل الناس على المحجة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام ومتالهى
الحكماء واذا خلا الزمان عن تدبير الهى اى عن تدبير الهى سنته على السنة انبيائه وحكمائه كانت
الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات
كزماننا هذا لضعف الشرايع وتواتر الوقايع وانطماس السبل والمناهج الحكمية واندراس الرتب
والمدارج العقلية واجود الطلبة طالب التاله والبحث لتوجهه الى الجمع بين الكمالين ثم طالب التاله
ثم طالب البحث لان طالب التاله طالب للخلافة التى هى المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ
لا خلافة له ولان طلب حصول اليقين بالتاله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث
عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبى التاله والبحث لاشتماله على الحكمتين اما الذوقية
فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعى
والالهى وليس للباحث الذى لم يتاله او لم يطلب التاله فيه نصيب لانتبائه على الاصول الكشفية
الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف
الماخذ ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتاله او الطالب للتاله اى الا مع

المبانى

المجتهدة في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى التاله او طالبا له **واقل درجات قارئ هذا الكتاب**
ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي وهو نور فايض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب
المجاهدات والاشتغال بالامور العقلية الروحانية بتعلم المجردات واحوالها وهو اكسير الحكمة والابتناء
هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على اسراره ولا فهم ما يقال من
ذوات المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصول في معرفة النفس والمجردات بل لا
يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاتها الاصلية
فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ
الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه بالنفس فيهتدي صراطا مستقيما لا ان يضل ضلالا
مبينا **وصار وروده ملكة له** بحيث يلحظ النفس متى شاءت ويتمكن من استثباته ليمكن ان يبني عليه ما
يحتاج اليه من الاحكام وهذه اقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامسة وهي آخر
المراتب كما ستبين في قسم الانوار ان شاء الله **وغيره** اي غير من صار ورود البارق ملكة له **لا**
ينتفع به اي بهذا الكتاب **اصلا** سواء كان الغير اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير
الثابتة **فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة** لابتنائه
على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية يثبت بامور فطرية **وليس لنا معه كلام ومباحثة في**
القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين الماخذ لان اصل القواعد الاشراقية وماخذها
هو الكشف والعيان واصل قواعد المشائين البحث والبرهان **بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون**
سوانح نورية اي لوامع نورية عقلية يكون مبنى الاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية **فان من**
هذه القواعد اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب **ما يبتني على هذه الانوار** اي بعضها على ما يدل
عليه لفظ من التبعيض في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد يبتني عليها بل بعضها او البعض
الآخر على غيرها على ما يتفق عليه عند الوقوف على ما في الكتاب **حتى ان وقع لهم في الاصول** اي الاصول
التي يبتني عليها القواعد الاشراقية وهي السوانح النورية **شك فيزول عنهم بالسلم المخلعة** اي بالنفس
المخلعة عن البدن المشاهدة للمبادي العقلية والسوانح النورية **وكما انا شاهدنا المحسوسات** كا
لكواكب والاجسام الطبيعية **وتيقنا بعض احوالها** كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطوء
حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها وحركاتها وسكونها
وساير التغيرات الطبيعية **ثم بنينا عليها** اي على تلك الاحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة **علوما**
صحيحة كالهيئة وغيرها اي من المسايل الطبيعية المبنية على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال
الكواكب **فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء** كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعانها وبعض احوالها
النورية **ثم نبني عليها** اي على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية

ومن ليس هذا اي مشاهدة الانوار وبناء المسايل الالهية عليها **سبيله** بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث
والنظر لا على الذوق والكشف **فليس من الحكمة في شيء** اذ لا اعتماد على علمه وحكمته **وسيلعب به الشكوك**
كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمي المشائين ومتاخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا
من كثرة الاسولة الواردة عليهم وتخبطوا في القال والقيل وشكك اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شيء
بل كلما دخلت امة لعنت اختها وهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلو عن الريب والشك
ولا سلم عن الطعن والقدح **والاوائل الوافية للفكر** وفي اكثر النسخ والادلة المشهورة الوافية للفكر يعني المنطق
لانه يصون الفكر عن الخطاء في انتقاله من المعلوم الى المجهول **جعلناها ههنا مختصرة منضبطة بضوابط**
قليلة العدد ليصون الذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد **كثيرة الفوايد** لكونها لباب ما يحتاج اليه
في هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال بل الضروب المنتجة من كل شكل
الى ضرب واحد هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لرده القضايا كلها الى الموجبة الكلية
الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية كلية بالافتراض والسالبة موجبة بالعدول واما ان السالبة
انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة وكلام لا طايل تحته على ما ستتضح عند الكلام
عليه وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول **وهي** اي هذه الضوابط القليلة **كافية للذكي** اذ
لجودة حدسه وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينتفع
بالكثير **ولطالب الاشراق** اي كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو بسبيله من شروق الانوار ولمعان البوارق
فيصير لذلك حاذقا باكثر المطالب ومهمات المسايل لان النور السانح هو اكسير المعرفة والحكمة ومالم
يتهيأ الجزم به ليوقفه على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد
منه في هذا الفن وان كان على سبيل الاجمال **ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو آلة فليرجع الى الكتب**
المفصلة كالتلويحات والمطارحات والشفاء والنجاة ونحوها **ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في**
قسمين القسم الاول في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها تعرف صحيح الفكر من فاسده
وقد جعل فيه اقسام الاول في المعارف والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث في كيفية حل
المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار واليه اشار بقوله **وفيه ثلث**
مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادي الوجود وترتيبها الى غير ذلك
كما سنبين في موضعه ان شاء الله العزيز واعلم ان الواجب على من تشرع في شرح كتاب ككتاب
المنطق على ما نشرع فيه مثلا ليقاس عليه غيره ان يتعرض في صدره لاشياء يسميها القدماء الرؤوس
الثمانية **احدها** الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا **وثانيها**
المنفعة وهي ما يشوقها الكل طبعا لتحمل المشقة في تحصيله **وثالثها** التسمية وهي عنوان الكتاب
لتكون عند الناظر اجمال ما فصله الغرض **ورابعها** المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب

المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان
عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير
ما يجب تقديمه وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم
على اي علم يجب تقديمه في البحث وعن اي يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب
في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان
الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من المنطق التميز بين الصدق
والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على
تحصيل العلوم النظرية والعملية لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من
الكمال لان كمال الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو الشجاعة
والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا الخير الذي هو المطعم الهني والمنكح الشهي والمسمع البهي
والملبس السني ونفاذ الامر ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل
الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو
مدرجة من ساير العلوم التي هي غير متسعة وهي لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب
ليل وكرمد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد والقوة
الذي يصيد من غير المنطق كرمية من غير رام وكدواء عجوز وقد يبعد المنطق خطاء في النوافل دون
المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه
استدراكه بعقدة مرتين او اكثر فالمنطق هو الالة العاصمة للذهن عن الخطاء والزلل الموصلة الى الوقوف
على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله وهو علم يعلم فيه كيف تكتسب عقيلة من عقد حاصل وبه
عنه بانه عين حارة لمن شرب من مائها وتطهر بها سرت في جوارحه منبعثة طويت لها الجنان
ولم يكاد ذو جبل قاف علم تربته الزبانية فذهب الى الهاوية يخشى على الماء حلو ولا يغرق في
البحر المحيط وهو في جوار عين الحيوان الراكدة من اغترف فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما يقول
اعلم وما لي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من الفقه والنحو والشعر والترسل والطب والحساب
فهو كحارس يقول انا قانع بما انا فيه وما لي حاجة الى السلطنة والسرير والتاج وسمته المنطق
اي اسمه هو المنطق وهو مشتق من النطق الداخلي وهو القوة التي ترتسم فيها المعاني والنطق يكمل بها
ومؤلفه المنطق اي مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بيناهن المقرون لدويقال له
ميراث ذي القرنين وقد بذل لمصنفه خمسمائة الف دينار وادر عليه كل سنة مائة
وعشرين الف دينار وقد حافظ على شريطة المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم
المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها الا في الدخول الا في ...

مما زادها المتاخرون وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتاخرون في
البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر وابراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه
من اي علم هو فهو جزء من العلم المطلق والة يتوصل بها الى ساير العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف
على الاخرى لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة مستقة اي منتظمة يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج
الى منطق اخر قبله كالحساب والهندسة ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر
الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق في طلب الكمال الا ان
يكون الانسان مؤيدا تاييدا سماويا فيكون نسبته الى المروين كنسبة البدو اهل المتعربين والمنطق
يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا ملوكا لا ليعلموا انه الاقترانات الشرطية
ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف
من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل المقاوم لمن
ينتصب للمعاندة واما انه في اية مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كان
على سبيل الاجمال فنقول فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه
وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكتسبه تعلها ليصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد
للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت
بالامور التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نفعلها تسمى حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نفعلها
ونعلمها تسمى حكمة عملية وكل من الحكمتين منحصر في اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا
اما ان يحتاج في وجوده وحدوده الى الخارج والذهن الى المادة والعلم به طبيعي وهو العلم الاسفل واما
ان يحتاج وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة والعلم به رياضي
وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم به الهي وهو العلم الاعلى
ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال القوة
العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد
فهو علم الاخلاق والا فهو تدبير علم المنزل ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي او علم السياسات ان
كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبداء هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وبها يتبين كمالات
حدودها ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال
ذلك القوانين في الجزئيات ففايدة الحكمة الخلقية ان نعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكوا بها النفس
وان يعلم الرذايل وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس وفايدة المنزلية ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان
يكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك

وعبدة وغاية المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان
ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب
الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي فلا بد ان ينسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق من
فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة هكذا العلم اما ان يطلب ليكون آلة لما عداه اولا
والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد تقسم الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى
علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة
العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام
النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية
في الوجود العيني او لا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم
يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالحقيقة
والوحدة والكثرة والعلة والمعلول واشباهها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى لكن بالعرض لا انها
اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين التقسيمين
كما علمت واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض الرياضة
من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال ابقراط في كتاب الفصول البدن الذي ليس بنقي كلما غذوته
انما تزيد شرا ووبالا الا ترى ان من لم يهذب اخلاقهم ولم يطهروا اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا
منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا
الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدايع التي وردت بها الشرايع دبر آذانهم والحق تحت اقدامهم
متحلين بطريقتهم محجة ومتطلبين لضلالهم حجة وهي ان الحكمة ترك الصور وانكار الظواهر اذ فيها
تحقق معاني الاشياء دون صورها وبممارستها يطلع على حقايق الامور دون ظواهرها وما خطر
لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء مبنية على حقايقها وان الحقيقة ترك العمل لاجل ثمرة
العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السراير وتبدو كفاتهم اعد
الطوايف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليستانس طباعهم الى البرهان و القسمة
وهي ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو بحث الالفاظ الخمسة وقاطيغورياس وهو المقولات العشر
وباريرمينياس وهو القياس والبرهان والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهي المغالطة
والشعر والانحاء التعليمية كلها موجودة في المنطق فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس
الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص الذاتي له الجنس والنوع والفصل والعرضي له
الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على
الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به يوصل

الى الوقوف على الحق والعمل به فهذه اقسام المنطق وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ
في هذا الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت التعريفات الحدية والرسمية
على ما ذهب اليه المشاؤن باطلة عنده لم يورد الالفاظ الخمسة على الترتيب ولا المقولات اذ الغاية منهما في
المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يحصل
به المعنى في الذهن سواء كان مطابقا للممثل او لا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط
فان تجريد الصور عن المواد اصون للذهن عن الخطاء اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد
لخصوصها لا للصور المقترنة بها ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف ليجمعوا في التبيين ايراد المثال لتسهيل
فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الجادة ولا الجدل ولا الخطابة والشعر
لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر
من الاقسام الاربعة الباقية وهي القضايا والقياس والبرهان والمغالطة ما هو اهم مطالبه واقرب الى تزكية
النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي شيئا لا في هذا الكتاب ولا في غيره
من مصنفاته لما فيه من المطارحات من ابتناء مباحثه على امور الموهومة واما العلم العملي فاشرع في ما فيه
بيان رياضات العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى
عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى
مجهول وهي عوارض تعرض للمعقولات الاولى التي هي صور الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والطرفين والوسط ونحوها لكن لما كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ
اما بالنسبة الى نفسه فلان العقل في هذا العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب
مع الغير لا بد ان يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطباع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة وعلم منه
ان لا فخر في مجرد اللغة على ما يفتخر بها الجهلة ولان التصور مقدم على التصديق شرع في مباحث
التعريف وقال **المقالة الاولى في المعارف** اي معلومات الانسان **والتعريف** اي تعريف الاشياء بالحد
والرسم ونحوهما **وفيه ضوابط سبعة** ولان المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما
نقل افتتح الكلام في مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال **الضابط الاول** وهو في دلالة
اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة التاوه على الم الصدر
والغناء على وجود المغني وكونه ليس لحزن او فرح وما شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التي
لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا يتعلق بارادة اللافظ فان الغناء يدل في جميع الاعصار وكل الامم
على ما ذكرنا من غير ارادة المغني واما غير ذاتية وهي الوضعية التي تختلف باختلافهما ويتعلق بارادتنا اذ ليس
له دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان
في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة الوضعية يتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع

حتى لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك
الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه ولا لان يعبر به عن نظرنا والمقصود
هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ ولكون
المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال **هو ان اللفظ دلالته على المعنى الذي وضع**
بازائه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق **هي دلالة القصد** لان الوضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك
المعنى **وعلى جزء المعنى** اي المعنى الذي وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق **دلالة الحيطة** لا
حاطة الكل بالجزء **وعلى لازم المعنى** اي الذي وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار **دلالة**
التطفل لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيل خارج عن الجماعة تابع لهم لتعرف ان
الدلالات الثلث وضعية وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور
يسمون الاولى دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل النعل وهي تساويهما والثانية
دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية اللفظية
على المعنى في الثلث لانها اما ان يكون بتوسط وضعه له اولا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه
لما دخل فيه اولا والثاني لابد وان يكون بتوسط وضعه لملزومه الذهني والا استحال انتقال الذهن
من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع لكذا وكذا لئلا يرد على حد التضمن المطابقة على الجزء عند اشتراك اللفظ
بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثيري والعنصري معا ولكل منفردا فان دلالته بالمطابقة على الاثيري
مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل في المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة
وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للعرض والشعاع وانما قدم الخبر
على المبتدا اعني حدود الدلالات عليها لتفيد الحصر كما قصد بقولنا بصير زيد الدال على الحصر دون زيد بصير
تقدير الكلام ان دلالة القصد انما يكون بان يدل اللفظ اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى بازائه الى آخره وفائدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات الثلث ان لا يتداخل التعريفات
الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزءه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن الدلالة
تضمنية بل كانت مطابقة لانه وان كان جزءا من المعنى الذي يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له
وقس الباقي عليه وظن ان في تعريف الشيخ للدلالات لا تعلق لاحتراز من ذلك لذهولهم من هذه الفائدة
وكذا ظن في تعريفات الحصر للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء
بالقرينة المعنوية القائمة مقام اللفظية كما في تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة
على ما صرح به الشيخ في الشفاء ولهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات **ولا يخلو دلالة القصد عن معا**
دلالة التطفل اي لا يخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها **اذ ليس في الوجود ما لا لازم له**
بناء على ان كل موجود له لازم وهو انه ليس غيره او انه شيء وهو ليس بشيء لانا قد نتصور الموجود مع الذهول

عن كونه شيئا او ليس غيره فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل
ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزم ما ذهننا الذهول عنه عند
تصورها واما هما فيستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع مع انهما
تابعان لها لان التضمن فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازمه **ولكنها** اي لكن دلالة القصد اي المطابقة
وقد يخلو عن دلالة الحيطة اي التضمن **اذ من الاشياء ما لا جزء له** والمراد ان المطابقة لا يستلزم التضمن
لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقلية وهو صحيح **والعام** كالحيوان مثلا **لا يدل**
على الخاص كالانسان مثلا **بخصوصه** وهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلما
والا لدل عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا او التزاما
اذ ليس مفهوم الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني ولهذا **فمن قال رايت حيوانا فله ان يقول**
ما رايت انسانا اي فيصح منه ويمكن ان يقول هذا ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه
ولا يمكن ان يقول ما رايت جسما او متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فما ظنك بما تدل
مطابقة كالحيوان على الانسان عند الزاعم **الضابط الثاني** في ان العلم الذي هو مورد القسمة الى
التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكون فيه مجرد الحصول بل يتوقف على حصول
مثال المدرك في المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا يتجاوز عنه لا مطلق
العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا
بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق لان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق
يستدعي تصورا هكذا وعلم الباري تعالى والمجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون
بحصول صورة كما بين في موضعه فلا يكون تصورا ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة
عنا اي بما هو غير ذواتنا الا انها لا يغيب عنا فلابد ان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله **ان الشيء**
الشيء الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع اي بفاتحة كتاب المنطق **بحصول**
مثال حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله
فيك بل ادراك بعضه به وادراك البعض الاخر بحصول اضافة اشراقية وهو العلم الاشراقي الحضوري
اذ الحاصل بهذا العلم المدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية لا غير على ما
ستتضح ان شاء الله تعالى ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع ولا بالتصور والانطباع
بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فتدركه مشاهدة لا بمثال فهو علم حضوري كالحضوري
وان كان بالشيء الغائب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع يعني الذي هو اول الشروع
في الحكمة الحقة قبل تحققها وقس عليه سائر العلوم الاشراقية الحضورية وتصوره كما ينبغي واحتفظ
به فانه دقيق نفيس واما ان ادراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله **فان**

الشيء الغائب فانه اي فان الشيء المجهول اذا علمناه ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتاك ما قبل العلم وما بعده ومحال

ولقائل ان يقول لا نسلم انه لم يحصل اثر فيك لتستوي الحالتان لجواز ان يختلفا لحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام في العلم التجددي الذي لا يمكن اشراقيا لقطع النظر عن العلم الاشراقي في هذا الموضع كما قلنا وعن الثاني بانه اذا زال امر فالزايل عند العلم هنا غير الزايل عند العلم بذلك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالاخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا وسنبين بطلانه ان شاء الله العزيز ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الامور التي نجدها من انفسنا ولا يحتاج فيه الى حجة خرج من الاستدلال على انه ليس ازالة ومبني على انه تحصيل ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه هو العلم بدون العلم باعداده وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ولهذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك فلا بد اي اما في الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذي فيك مثال

ومما يستدل به على ان الادراك التجددي الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها او بين غيرها والعدم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب ورد عليه بعضهم كابراته من الجايز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن واجيب بانه يمتنع وارد او لو كفى حصولها في الاجرام الغائبة عنا في ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دايما فما كنا ندركها في وقت دون اخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تعلق النفس بكل مدرك منها باثر هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام غير كاف في ادراكها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد وفيه العلم بالكلي يجب ان يعلم منع ما نعلم بالضرورة انا نتصور من الامور الممتنعة الوجود في الخارج منع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المورد والا فالعاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهم المورد والجمهور من المثل وسيأتي ما هو الحق فيها ان شاء الله العزيز وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل سواء اقترنت به حكم اولا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما يلحق الادراك الحكمي فيجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم ليشتمل المجرد عن الحكم كما قال الجماعة من المتأخرين ان الامر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافي كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين لامتناع تقوم الشيء واشتراطه بنقيضه ولا محالة

تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط فالقسم الاول ممنوع ويقال لا امتناع في تحقق العناد لما من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير على معنى ان الكثير ق على الشيء اما الواحد او الكثير وكذا في التصور والتصديق لاستعمالهما تصدق على علم واحد او يقال التصور مشترك بين المقيد بقيد عدم الحكم وبين مستوى الادراك والاول هو قسيم التصديق والثاني شرطه او شطره والتصديق هو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او عدمه او وجود حال له او عدمها عنه واتفاقهم على انه لا ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفا في تصور حدوده مما يدل على ان التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلثة والا لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل التصديق امر انفعالي لانه قسم من العلم التجددي وهو انفعال ما للمدرك والحكم هو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما على الاخر لكنه يصدق قلنا انما يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما كان عبارة عن حصول ما يدرك عند المدرك فالحضور الذي يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق والحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي يحضر منه عنده هذا وان حضر غيره حتى مفهوم الوقوع او غيرهما فهو التصور والحاضر منه هو المتصور فالتصديق لا يخلو (والادو قوع م) عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول جميع المتأخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا لان ما مع الشيء غيره وكذا قول الفاضل في شرح الاشارات وهو ان المتصور هو الحاصل في الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاصل فيه مقارنا له يدل عليه ايضا لان المقارن للشيء غيره فلذلك لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الاخر مجازا كما في جرى الميزاب (اطلق م) هكذا يجب ان يتصور حقيقة التصور والتصديق ليندفع الاشكالات التي ترد عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه ولو كان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة لانه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزئه ولكان كل تصديق ثلث تصديقات لحصول ثلث ادراكات مقترنة وجاز اقتناص التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت من ان الحكم هو لازم للادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه والثاني بان التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور يحضر منه ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يحصل الا بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير متجه لانه ان اراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعالي وان اراده الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح

تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان تحميدا لانا نقول التصديق كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالا
لكونه قسما من العلم فلا يكون حكما لانه فعل كما اخترناه ذكرنا والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثير
اى معنى الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلى هو اللفظ العام كلفظ الانسان
ومعناه ثم الكلى على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله او ممكنا معدوما
كجبل من ياقوت او موجودا واحدا يمتنع مثله كالاله لان نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع
الشركة والا لما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى
او كثيرا متناهيا كالكوكب او غير متناه كالنفس الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب
لذلك بناء على ان النفوس البشرية المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح الا على تقديرات ثلثة
اولها ان النفس لا يعدم بموت البدن وثانيها ان لا ينتقل النفس بعد مفارقة البدن الى تدبير بدن
اخر انسانى وثالثها ان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زمانى بل يكون قبل كل شخص شخص لا الى
نهاية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق لا تناهيها والامثلة وان لم يحقق فيها ولا يفتقر
عدم مطابقتها لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا منع تصوره فيه
الشركة لنفسه اصلا وهو المعنى الجزئى هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئى
باعتباره تسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما يلحق
المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان مثلا يشتمله غيره كالحيوان
مثلا لشموله للانسان وغيره فهو اى فذلك المعنى المشمول وهو الخاص بالنسبة اليه اى الى الشامل
وهو العام سميناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول كالانسان ينحط عن المعنى الشامل كالحيوان بخصوصه
وعدم شموله لما يشمله الشامل فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان اعم منه مطلقا
كالحيوان والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك غير قسمين المتساويان وهما اللذان
يشمل كل منهما جميع افراد الاخر كالانسان والناطق والمتباينان وهما اللذان لا يشمل شئ منهما شيئا من
افراد الاخر كالانسان والفرس وجه الحصر في الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق
عليه الاخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذى يصدق هو اعم
مطلقا والاخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه
والا فهما متباينان الضابط الثالث في الماهيات واجزائهما وعوارضهما المفارقة واللازمة
التامة والناقصة هو ان كل حقيقة اى ماهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فاما بسيطة
وهى التى لا جزء لها في العقل كالبارى والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهى التى لها جزء اى في العقل هى
الماهية المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يجعله حيوانا وهى النفس الحيوانية والاول وهو
الجسم جزء عام اى اعم الجزئين هو الحيوان في الذهن كما مر والجسم اعم من الحيوان والحيوان منحط

بالنسبة اليه اى اخص والثانى وهو النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذى لا يكون الا له اى الحيوان لاختصاصه
به ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة في كل ماهية مركبة والا لزم تركبها من اجزاء غير متناهية لا
واحد بل عم ارا لانها يتلها على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد والمعنى الخاص بالشيء يجوز ان يساوى
كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية والتحصر فيهما لامتناع
ان يكون متباينا والا لما صدق عليه واعم والا لما اختص به والحقيقة اى الماهية قد يكون لها عوارض
اى صفات خارجة عنها مفارقة اى غير لازمة وهى كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهى اما
سريعة الزوال كالضحك بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال كالشباب وقد يكون لها عوارض
لازمة وهى كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه ح وكون المعنى من اللزوم
ذلك واللازم قد يكون للوجود كسواد الزنجى وقد يكون للماهية وهو اما بين وهو الذى يلزم من تصور
الملزوم تصوره كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما يحتاج بتوسط
غيره كمساواة الزوايا القائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسببه
محمولا اخر اعنى المقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب
ويسمى اللوازم المتكافية اذ المتكافية ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك والكاتب ولا بد
من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم
الخارجية وهى التى لها صورة في الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء التسلسل المجتمعة لا حاد
المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية ككون الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهلم جرا الى غير نهاية ولانه لو لم ينته الى لازم لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين الماهية والى لانه فرض واللازم البين اما تام وهو الذى يمتنع رفعه في الذهن والعين
واما ناقص يمتنع رفعه في العين دون الذهن كمى كيفه فانه يمكننا رفعه عنه في الذهن وتصور
بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها ككون
الزوايا الثلث الى المثلث اى كذى الزوايا الثلث له فانها ممتنعة الرفع في الوهم وليس ان الفاعل
جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذا لكانت اى الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللاحوق بالمثلث
وكان يجوز تحقق المثلث دونها اى دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه دونها فليكون
ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هى نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة
لا الفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علة علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان
نظرا الى اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل
انه ليس بفاعل مباين لهما اى الحقيقة وعلتها او بعض الصفات يحتاج معهما الى غيرهما الا انه ليس
بفاعل مطلقا والذاتى كالحيوان للانسان يشارك اللازم في هذا المعنى لانه ليس ايضا بفاعل مباين

لها اى للحقيقة وعلتها او بعض الصفات يحتاج معهما الى غيرهما الا انه ليس بفاعل مطلقا والذاتى كالحيوان
للانسان يشارك اللازم فى هذا المعنى لانه ليس ايضا بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذى جعلها انسانا
ومثلثا جعلها حيوانا وذو الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلها انسانا ومثلثا دون جعلها
حيوانا وذا الزوايا وهو محال واللازم والذاتى وان اشتركا فى هذا الحكم لم يمتنع اسناد اللازم الى الماهية
لتاخره عنها بخلاف الذاتى لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية ولما كانت العلل المفارقة
علة الذاتيات واللوازم عند حصول الاستعداد للماهية ولا يكون علة ذاتية لها وكما انها علة للوازم
فهى علة ما للاعراض المفارقة اذ لولا استعداد الماهية لها لما كان حصولها من المفارق الا ان عليتها
للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة الى العلة هى الخارجية واما الاعتبارية
فلا يحتاج الى علة غير المعتبر **الضابط الرابع** فى الفرق بين ما للشئ من ذاته وهى العوارض
الذاتية وبين ما له من غيره وهى العوارض الغريبة **هو ان كل حقيقة فاذا اردت ان تعرف ما الذى
تلزمها لذاتها بالضرورة دفن الحاف فاعل وما الذى تلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها
واقطع النظر عن غيرها فما استحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة**
وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزئها لانه يستحيل رفعه عنها مع انه لا يوجبها لانها توجبه
اذ لو كان الموجب غيرها لما امكن ملاحظة وجوبه بدونه لان المعلولات الممكنة انما يجب وجودها
بعللها فاذا قطع النظر عنها الموجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا قال **لكان ممكن اللحوق و
الرفع** اذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع انه الموجب فرضا لكنه مستحيل الرفع بالفرض فالموجب نفس
الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد الشئ مع قطع النظر عن شئ آخر او فرض عدمه فان ذلك الشئ لا يكون علة
للاخر ولا الاخر معلولا له فاذا نظرنا الى الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجى
فالواجب له هو المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المتعينة المخصوصة
المنطبقان على كل واحد منهما لا المقدار والوضع المخصوصان كذراع مثلا واقل واكثر وكالاستلقاء
والانبطاح مثلا ونحوهما ولما لم يكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون المخصوصين
وجب اسناد الاولين الى ذات الجسم والاخرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه
لا واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس ماهية الجسم لان نسبتها اليه
الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما ستعرف فتعين معلوليتهما لامر خارج عن الجسم **والجزء من
علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل** لاستحالة تعقل الكل دون الجزء اولا **وان له مدخلا فى تحقق
الكل** وهو كونه علة ناقصة له ولهذا ينعدم بعدمه ولا يوجد به بل به وبسائر الاجزاء والشرائط **والجزء الذى
يوصف به الشئ كالحيوانية للانسانية ونحوهما** اى نحو الحيوانية كالناطقية للانسان **سماه اتباع المشائين
ذاتيا ونحن نذكر فى هذه الاشياء ما يجب فى العرضى اللازم او المفارق** اى العرضى سواء كان لازما او مفارقا

يتاخر عن الحقيقة تعقله والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده لان وجوده تابع لوجودها كما تقدم بيانه فيتاخر
عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها فالعرضى يقابل الذاتى فى هاتين العلامتين **والعرضى قد يكون اتم من الشئ
كاستعداد المشى للانسان** الشامل له ولغيره **وقد يختص كاستعداد الضحك للانسان** اذ لا يوجد لغيره
الضابط الخامس
فى ان الكلى لا يقع فى الوجود الخارجى على ما قال **هو ان المعنى العام** اى
الكلى لا يتحقق فى خارج الذهن اى يمتنع حصوله فيه **اذ لو تحقق** اى الكلى فى الخارج **لكان له هوية** اى متعينة
متشخصة **يمتاز** اى ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة **من غيره** اى من الماهيات الخارجية **لا يتصور
الشركة فيها** اى فى تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره **فصارت** اى تلك الهوية **شاخصة** اى جزئية تمنع
الشركة وفى بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرنا والاول اصح لان اصطلاحه فى هذا الكتاب التعبير
عن الجزئى الحقيقى بالشاخص كما تقدم **وقد فرضت عامة** اى كلية لا يمنع الشركة **هذا محال** وبعبارة
اخرى الموجود فى الخارج لا بد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا يختص له لا يوجد فى الخارج لكن
الكلى لا يختص له فلا يوجد فيه **والمعنى العام** وهو الكلى **اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالانسان
على شواخصها** اى كوقوعه على اربعة على جزئياتها **ويسمى العام المتساوى** اى افراده فى معناه وهو ما تسميه
الجمهور المتواطئ اى المتوافق افراده فى معناه وفى اكثر النسخ وتسمى العام المتساوق والمعنى ما ذكرنا
واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج وسائر ما فيه لا تم ولا انقص كالموجود
على الواجب والممكن فان البياض والوجود فى الثلج والواجب اتم منهما فى العاج والممكن **فيسمى المعنى
المتفاوت** لتفاوت افراده فى معناه وهو ما تسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه
مثل هو متواطئ او مشترك لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر
وقد يكون بالتقديم والتاخير كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال
ايضا **فاذا تكثرت الاسماء لمسمى واحد سميت مترادفة** كالليث والاسد **واذا تكثرت مسميات اسم
واحد ولا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت الاسماء المشتركة** كالعين على الباصرة والجارية وكانه
احترز بقوله ولا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوى كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى
عنه لخروج المشترك المعنوى عنه لاتحاد مسماه وتكثر مسمى المشترك اللفظى ومثل ذلك يعرف انه
ليس احترازا عن المشكك فان قيل مسمى المشترك المعنوى متكثر باعتبار تخصصه فى افراده على ما ذهب
اليه فى التلويحات قلنا ليس الكلام فى ذلك بل فى المعنى الذى هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شئ واحد
لا كثير **والاسم اذا اطلق على غير معناه لمشابهته** كالفرس على المنقوش **او لمجاورة** نحو جرى الميزاب لمجاورة
الماء **او ملازمة** كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتلازمهما **يسمى** اى ذلك
الاطلاق **مجازيا** وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول وان ترك يسمى منقولا شرعيا ان كان
الناقل هو الشرع كالصلوة التى فى اصل اللغة للدعاء وفى الشرع نقلت للاركان المعهودة والاذكار

الخصوص وعرفنا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التى فى الاصل لكل ما يدب على وجه الارض ثم
نقلت الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع وغيرهما
الضابط السادس فى وجه الحاجة الى المنطق وتقريره **هو ان معارف الانسان** يعنى
معلوماته المنحصرة فى التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا يحتاج فى
تصديقه الى الفكر الى لما احتجنا فى تحصيل شئ الى الفكر ولا كسبية والا لما حصلنا على شئ بل بعضها
فطرية اى بديهية لا يفتقر الى اكتساب من حيث هى **وغير فطرية** اى وبعضها غير فطرية يفتقر اليه من
حيث هو باعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم
غير الفطرى ودخلت فى القسم الفطرى لانها لم يفتقر الى الاكتساب من حيث هى تصديقات بل افتقرت اليه
من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شئ آخر فالفطرى اى البديهى
من التصورات ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور النور والظلمة ونحوهما ومن
التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا فى جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا
الكل اعظم من الجزء وغير الفطرى اى الكسبى من التصورات ما يتوقف حصوله فى العقل على طلب وكسب
كتصور الملك والجن الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكون تصور طرفيه فى جزم العقل بالنسبة
بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم **والمجهول اذا لم يكفه التنبيه والاخطار**
بالبال كما فى كثير من البديهيات التى تشتمل عليها هذا الفن على ما صرح به فى التلويحات حيث قال
ومن الضروريات ما نبه عليها دون الحاجة الى معلوم والد وكثير من هذا العلم كذا وسبى عليه
غيره فلا نحوج الى قانون اخر لتسلسل **وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التى للحكماء العظماء**
كمعرفة النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل المشاهدتها بطريق الرياضات و
المجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال عنهما غير الخيال واذا لم يكفيه التنبيه
وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا يتادى
منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى اى مجهول لمعلومات يناسبه هى الموصلة اليه دون
ما عداها وليست المعلومات المناسبة يوصل الى المجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب خاص
هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله **لا بد له** اى لذلك المجهول **من معلومات موصلة اليه**
بل اردفه بقوله **ذات ترتيب موصل اليه** اى الى المجهول **منتهية** اى معلومات منتهية **فى التبين**
الى الفطريات والا يلزم الدور ان انتهى المعلومات الموصلة الى المجهول فى التبين اليه والتسلسل
ان لم ينته اليه ولما كان لزوم الدور وبطلانه ظاهرا لامتناع توقف الشئ على نفسه جزم عن بيان
لزوم الدور الى بيان لزوم التسلسل فقال **ولا يتوقف كل الانسان على حصول ما لا يتناهى قبله**
ولا يحصل له اول علم اى مكتسب **قط** لتوقفه على ما لا هو حصول ما لا يتناهى فى الذهن دفعة

وهو محال لحصول العلوم الكسبية لنا ولان المعلوم يحصل من الفكر منزلة المادة والترتيب
منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا
من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل بشرائط تام كما سنبين ان شاء الله والفطرة البشرية
لا تفى بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما خالف العلماء بعضهم بعضا ولا الشخص الواحد نفسه فى
وقتين الامر ابين وجه قد يتبين ترتيبه الاشياء كما هو فاحتيج الى آلة مميزة للخطاء عن الصواب هى المنطق
فهو علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع فى ذلك مستقيما وما لا يقع فيه
الضابط السابع فى التعريف وشرائطه وتقريره **هو ان الشئ اذا عرف وتميز المراد ليعرف**
اذ التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشئ لا لمن يعرفه والا كان تحصيلا للحاصل ولان معرف الشئ
ما يكون اعرف فلا يكون معرفته شيئا المعرفة ذلك الشئ او لتميزه عن كل ما عداه **فينبغى ان يكون**
التعريف بامور لا بامر واحد كما ذهب اليه المتاخرون من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما
ناقصا لان التصور المجهول انما يتحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا تفى
لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب او استلزمه ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما
كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه فى المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يتاتى هذا فى المركب لجواز
كون التركيب مجهولا ولان الفصل والخاصة لا تدل على المطلوب بالمطابقة والا كان اسمه بل
انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم وتلك
القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر فاذا انها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولان
انتقال الذهن من شئ الى شئ على سبيل اللزوم امر ضرورى ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من
الحدود والرسوم الى المطالب صناعى انما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهى لا يكون الا مؤلفة
وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة ينافى القول بجواز كونه
مفردا وكذا القول بان الفصل حد والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيدان واذا استحال ان
يكون التعريف تاما فيجب ان يكون بامور **تخصه** اى تخص تلك الامور ذلك الشئ باحد وجوه ثلثة
فان غير المختص بالشئ يمتنع تعريفه له **اما لتخصيص الاحاد** وهو ان يكون كل واحد واحد من تلك
الامور التى هى اجزاء المعرف مختصا بالشئ كقولنا فى تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر
وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس **او لتخصيص البعض** وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف
دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصل او خاصة كقولنا فى تعريف الانسان
انه حيوان ناطق او ضاحك فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا انه جوهر حساس
او ناطق كان حدا ناقصا او رسما كذلك وكذا ان كان عرضا عاما كما اذا بدلنا بالجوهر الماشى و
قلنا انه ماش ناطق او ضاحك **او للاجتماع** وهو ان يكون التعريف بامور لا يختص احادها الشئ

ولا بعضها بل بمجموعه للاجتماع وهو ان يختص مجموعها بالشيء دون شيء اخر انسوبيتي الخاصة المركبة
لان اختصاصها انما حصل بالتركيب كقولنا في تعريف الخفاش انه طاير ولود فان كل واحد منهما اعم منه
والمجموع مختص به وهو ايضا رسم ناقص والتعريف لا بد وان يكون باظهر من الشيء سواء كان تعريفا حدا
او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته لا بمثله اي لا بما يساويه في الظهور والخفاء يعني في المعرفة والجهالة
وما يكون اخفى منه اي لا بما يكون اخفى من الشيء او يكون لا يعرف الا بما عرف به اي لا بما يكون
لا يعرف الا بالمعرف فقول القايل في تعريف الاب انه الذي له ابن غير صحيح فانهما متساويان في
المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الاخر لان المتضايفين انما يعلمان معا ومن شرط المعرف
بان يكون معلوما ما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول مع انه معرفته سبب لمعرفته لا معه
كما في المثال وفي اكثر النسخ قبل الشيء لا مع الشيء او يقال وفي اكثر النسخ او يقال وكلاهما يحتاج الى تاويل
ليصح العطف على قوله فقول القايل اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتاويل ان النار هو الاسطقس
الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وهذا مثال تعريف الشيء بالاخفى وهو ظ وكذا قولهم ان الشمس
كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشيء بما لا يعرف الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف
الا بالشمس ولهذا قال والنهار لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان
هو الزوج الاول ثم يعرفون الزوج بالمنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الاخر ثم الاثنان اخر التعريف
بالاخفى عن التعريف بالمساوي لانه ادخل في الخطاء لان المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول
مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوي ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو مدة الحركة لان
الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشيء ثم بما لا يعرف الا به
لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضي
تقدمه اما بمرتبتين كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس او بمراتب كما في الدور الخفي ومثاله تعريف الاثنين
والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر وازدادا في الحقيقة منه لكثرة المراتب في تقدم الشيء على نفسه فيه
وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ اي ليس تعريف الشيء عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر
منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار ويسال ما العقار انه الخمر فان تبديل اللفظ انما ينفع لمن
عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ وهو انما ينتفع في معرفة اللغات ومعاني الالفاظ لا في معرفة
الحقايق والاضافيات ينبغي ان يوجد في حدودها السبب الموقع للاضافة لانه لما امتنع تعريف
احد المتضايفين بالاخر لان العلم بهما معا لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم
بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد منهما بالسبب الموقع
للاضافة ليحصلا معا في العقل ثم يحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيتصف حدا من غير لزوم
دور ولا تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب انه حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك

تولد

تولد اخر من نوعه من نطفته فالحيوان احدى الذاتين المضافتين وهو الاب والذات المضافة الاخرى
التي من نوعه هو الابن وقد اخذناها عاريتين عن الاضافة وتولد اخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة
ويجب تكرار هذا السبب وان نهي التكرار في الحدود والا لامكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة
لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة وهذا التكرار اختص لبيان [illegible]
من غير ان يكون فيه شيء تبيين بالابن او حوالته يتوقف عليه والمشتقات يوجد ما منه الاشتقاق في
مع امر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا في تعريف الاسود انه شيء ما دام به السواد
وانما ذكرها عقيب الاضافيات ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار في حدودها للحاجة لان الذات لكون صورته
بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو
الاول دون الثاني فلما كان قولنا شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث
هو كذلك ليخرج المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف

فصل

في بيان الوفا باعطاء الحدود والرسوم حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة
ما يقع فيها من الاغالط الخفية بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا
لا يقصر عن الذي بحسب الماهية والحقيقة وتقريره انه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال
على ماهية الشيء حدا وذلك لمنعه ان يدخل في المحدود ما خارج عنه او يخرج عنه ما داخل فيه اذ الحد في اللغة
المنع وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول دال على
ماهية الشيء اي لفظ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه انما ينتفع به في المباحث
اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم وقوع اسم الحد على
التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الماهية مطابقة والناقص بالالتزام وعلى الحدود
الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء ولان الحقايق
منها اصلية وهي التي يتقوم وجود جزءها العام بجزءها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك
كماهية مركبة من امرين او امور متساوية او متباينة تباينا اشد او تركب الحد في الاصلية من الذاتيات اي
من الجنس الذي هو جامع المقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع المقومات المميزة وفي غير الاصلية
من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لا ان لا يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل
هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق مركبة منهما وليس الامر كذا لان هذا الحكم مختص بالحقايق الاصلية
اشار الى القسمين وقال ويكون اي الحد الا من الذاتيات اي كما في الحقايق الاصلية او من الامور الداخلة
في حقيقته اي حقيقة الشيء كما في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لان جميع اجزاء الشيء
واحد سواء يتقوم وجود جزءها العام بالخاص اولا ولا يحتمل الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص
وتعريف اي اصطلح على تسمية تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسما لتركبه مما

يدل على ان الشيء ... عوارضه اذ الرسم هو وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجات رسما وفي اكثر النسخ
ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة اذ العوارض
لا يكون الا خارجية ومن الثاني لان لفظة الخارجات ليست على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات
والكل متقارب اذ البحث لفظي والمقصود واضح واعلم ان الجسم اذا اثبت له عند كالمعلم الاول واتباعه
من المشائين جزءا كالهيولى والصورة البسيطين الغير المحسوسين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي مركب
منهما انكر فيه بعض الناس اي من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم وفي بعض النسخ وينكره بعض
الناس اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم
بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير كما ستعرف ذلك الجزء يعني في الفصل الثالث من
المقالة الثالثة فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى اي الجسم لتعقلهم الجسم دون ذلك الجزء
الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اي اسم الجسم عند الجمهور موضوعا الا للمجموع لوازم تصوروها اي الا
لمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس ثم ان كل واحد من الماء مثلا والهواء اذا ثبت
ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس كالاوايل من القدماء والمتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء
عندهم اي الهيولى والصورة عند المنكرين لا مدخل لها فيما يفهمون منه اي من ذلك الجسم لانهم
يفهموها دون تلك الاجزاء وكل حقيقة جرمية اي من المركبات اذا كان الجسم جزءا لها وحاله اي حال الجسم
والواو للحال والتقدير والحال ان حال الجسم كما سبق اي من كونه موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور فما
تصور الناس منها اي من تلك الحقيقة الجرمية الا امورا ظاهرة عندهم هي المقصود بالتسمية بالوضع
فاذا كان حال المحسوسات اي في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على طريقة المشائين كذا اي
في الصعوبة وعدم حصول التعين فكيف حال ما لا يحس شيء منه اصلا اي من الجواهر العقلية والنفسية
يعني يكون تعريفها بالحد على ما يذكره المشاؤون اصعب ثم الانسان اذا كان لشيء يحققه انسانية
وهو حده التام عند المشائين وهو اي ذلك الشيء اعني حده المذكور مجهول للعامة والخاصة من المشائين
حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان غير معلوم لانه حقيقة جرمية احد اجزائها الجسم وما شانه
ذلك لا يعلم منه حقيقته بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة
اي الحقيقة الانسانية والنفس التي هي مبدأه مثله اي مثل الاشياء لا يعلم الا باللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة
ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اي في امتناع معرفة نفسه بطريقة المشائين فكيف
يكون حال غيره اي من الجواهر العقلية التي لا يتعلق بشيء اصلا ولا بحس يعني يكون حاله معرفتها
بتلك الطريقة في غاية الصعوبة على انا نذكر فيه اي في هذا البحث ما يجب اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة

قاعدة اشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات وتقريره انه سلم المشاؤون
ان الشيء لا يذكر في حده اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي العام الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر

كالحيوان

كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التي تعرف بها لجواب ما هو كالانسانية والفرسية وغيرهما فتبين الجنس اي
القريب لتلك الحقيقة وهذا قيد بقوله الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر ليخرج الجنس البعيد مثلا فانه وان كان ذاتيا
عاما للحقيقة اي النوع لكنه جزء لذاتي عام آخر لها وهو الحيوان والذاتي الخاص الشيء يميزه فصلا وهذه
نظم في التعريف غير هذا اي الجنس القريب والفصل نظم في التعريف اي تعريف ذو نظم وترتيب صناعي
غير هذا المذكور اذ لا نظم له قد ذكرناه في مواضع اخرى من كتبنا ولشهرته تماوهو ان الجنس كذا وكذا
والفصل كلي كذا وكذا تركناه وما ذكرناه ثم سلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم اي الذي تقدم
عليه فالذاتي الخاص للشيء ليس بمعهود ولمن يجهله في موضع اخر اي لمن لم يعرفه في موضع اخر لعدم وجدانه
اياه في غيره فانه ان عهد في غيره ولذلك عرفه لا يكون خاصا به وقد فرضناه خاصا به هذا خلف
واذا كان خاصا به وليس بظاهر الحس وليس بمعهود فيكون مجهولا معه اي مع الشيء فلا يصح تعريفه
به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فاذا عرف في ذلك الخاص ايضا ان عرف بالامور العامة
اي الداخلة فيه وفي غيره او الصادقة عليه وعلى غيره دون الخاص به فلا يكون تعريفا له لوجودها في غيره
وامتناع كون المشترك مميزا والجزء الخاص حاله كما سبق وفي اكثر النسخ على ما سبق اي من كونه ليس
بظاهر الحس ولا معلوم بوجه فيكون مجهولا معه فليس العود اي في التعريف والمعرفة الا الى امور محسوسة
اي ظاهرة للحس او ظاهرة من طريق آخر اي ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة والكشف وتلك الامور الظاهرة
للحس او العقل انما يصلح للتعريف ان كان يختص الشيء اي الذي يريد تعريفه جملتها اي جملة تلك الامور
الظاهرة بالاجتماع كما تقدم مشروحا وستعلم كنه هذا فيما بعد يعني في الفصل الثالث من المقالة
الثالثة وحاصل ما ذكره هنا ان التعريف انما يكون للحقائق المركبة من الحقائق البسيطة متفرقة
فتعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يامن وجود ذاتي آخر غفل
عنه وللمستشرح او للشارح المطالبة بذلك وليس للمعرف حينئذ ان يقول لو كانت صفة اخرى لا
طلعت اذ كثير من الصفات اي من صفات الاشياء غير ظاهرة اي لنا فان معارف الانسان قليلة
جدا واكثر الاشياء مجهولة عندنا ولا يكفي ان يقال لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه فان
بقي السائل وهو معرفة الماهية ممنوع واليه اشار بقوله فيقال انما يكون الحقيقة عرفت بجميع
ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة ومجهولة
فتبين ان الانسان على الحد كما التزم به المشاؤون اي من تركيبه من الجنس والفصل القريبين
غير ممكن للانسان لجواز الاخلال بذاتي لم يعرف ولصعوبة تمييز الاجناس والفصول من اللوازم العامة
والخاصة ولهذا عدلوا في اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالنسبة الى الرسوم المؤلفة من الخواص وصاحبهم
اي صاحب المشائين وهو ارسطوطاليس اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس عندنا الا تعريفات
بامور يخص بالاجتماع كقولنا في تعريف الانسان انه المنتصب القامة البادي البشرة العريض الاظفار

من قصور الحقايق البسيطة

لانّ كلا منهما وان جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما يعرفه من الماهيات ويحصل
تميّزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية اخرى لم يعرفها ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هو
في الحدّ بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية فانا اذا عنينا بالانسان الحيوان الضاحك
المنتصب القامة البادي البشرة كان تعريفا تامّا لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان
ناطق عريض الاظفار فان كل واحد مما ذكر في الاول ذاتي بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ
ولا الزيادة ولا النقصان وهذا ليس برسم لانه باللوازم والرسم يعتبر فيه ان هذا الاسم ليس لهذه المحمولات
بل لامر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحدّ بحسب العناية فان الاسم عند المجموع هذه المحمولات التي كل
منها ذاتي بحسب المفهوم فالحدّ بحسب المفهوم اوضح مما بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة
وهذا معنى كلامه في المطارحات هذا اخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح
المسمّى بالتركيب التقييدي المنقسم الى الحدّ والرسم والمثال وانما الحصر في الثلثة لان المعرّف اما
ان يتركب من الجنس القريب او البعيد والفصل القريب اولا والاول هو الحدّ والثاني اما ان يكون من
الجنس او العرض العام والخاصة او من الخواص اولا والاول هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف
النفس انه شيء نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات
المسماة بالتركيب الخبري واكتسابها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت مباحث
الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لا بد فيهما من تناسب اما باشتمال احدهما
على الاخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان
القياس يجري حكم الكلي على الجزئي فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في
اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدّره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى
باستقراء لتتبع الجزئيات فيه ماخوذ من تتبع القرى قرية فقرية بالخروج من واحدة الى الاخرى لمستقري
تتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي فالمطلوب وهو الكلي مشتمل على الحجة وهي الجزئيات وما بغير
الاشتمال لا بد فيه من شامل لهما يتناسبان به وهو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة
الواحدة قد يكون قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء
التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال لحسن التفهيم فقال **المقالة الثانية في الحجج ومباديها**
اي القضية واصنافها **وهي تشتمل على ضوابط الضابط** الاول في رسم القضية والقياس واصنافها
ولتقدم الجزء على الكل عرّف القضية اولا ثم القياس فقال **هو ان القضية قول يمكن ان يقال**
لقائله انه صادق فيه او كاذب فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا ينسب الى صواب
وخطاء الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام
والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من

حيث قد يعرض بذلك من الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا ويراد اريد تفضلك واعلم ان
هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا
فهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب ليتعين معناه من بين ساير
التراكيب ويعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن **والقياس قول مؤلف**
من قضايا اذا سلّمت لزم عنه لذاته قول اخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فللمسموع وان كان
ذهنيا فللذهني وهو ان يقال على الذهني بالاشتراك او التشابه وبتاليفه من قضايا يخرج القضية
الواحدة اللازمة عنها لذاتها عكسها وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية
الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها شيء ولا غيرها فانا ما لم نعقل مثلا بالفظ او بالفكر هذه موجبة كلية
وكل كذا ينعكس جزئيا لم يلزم في الذهن بها عكس وسياتي بيان ان الحكم التصديقي لا يلزم من مقدمتين
لكن المخالفة في ذلك لا يجدي نفعا في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم اذا كان المراد
باللزوم البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون التعريف دوريا
اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات نحو كل
انسان حجر وكل حجر جماد لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول اخر
هو كل انسان حيوان والشرط كونها مسلمة في نفس الامر لما كان الحد جامعا لخروج قياس الخلف نحو
ما ذكرناه والمراد من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول
وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويراد باللزوم الاضطراري الذي لا يكون لخصوصية المادة وفرق
بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله لذاته عن امرين على ما نص
عليه في التلويحات احدهما عن الاضرب العقيمة اذ اتفق صدق ما يتوهم انه نتيجة لخصوصية المادة
صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق مع
ذلك بحسب الاتفاق لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا كل انسان فرس
بعض الفرس ناطق فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك المادة الصادقة لكونها كاذبة ولهذا
اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد لجمعوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل
فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن
واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد لخصوصية لا للصورة المقترنة
على ما تبين من المثالين وثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها الا بمقدمة اخرى لم تذكر
مثل قولنا العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا
القول الا باضمار مقدمة اخرى هي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي انتجها القياس بالذات

وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا بالثلاثة الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج
بالعرض واحترز بقوله لاخر عن صدق واحدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم
كل واحد منهما ليس بقياس بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد بها لا نسبة مخصوصة الى اجزاء
القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا لكان قولنا لا شيء من ج ب وبعض ب ا
منتجا في اول الاشكال لبعض ا ليس ج مع حكمه بعقمه فيه بل انما يكون قياسا لما استلزمه كلا وضع
اولا ثم قياس باجزاء القياس وبهذا يتمايز الاشكال بعضها عن بعض فانه قيل قولنا ان كان ا ب فج د لكن
ا ب اعترفتم انه قياس وهو ينتج ج د وليس ذلك قولا اخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي
قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال هذه من حيث هي داخلة في الخبرية وصلوح الصدق
والتكذيب فليست النتيجة من حيث هي قضية جزءا من قياس فلا انتقاض بها والقضية اما بسيطة
القضايا التي هي الحملية لا نحلالها عند حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات
وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الاخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان والمحكوم
عليه يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان
فليس معناه ان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والا لكان عديم الفايدة لكونه حمل الشيء على نفسه
ولا انهما متغايران من كل وجه والا لم يصدق على احدهما انه الاخر لكن لا بد من الاتحاد من وجه فيكون
معناه ان الشيء الذي يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبر عنه
بالشيء قد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان وقد
يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة
والضحك مضافان اليه وسميت الشالية حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز وقد يجعل
من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحد منهما عن كونها قضية ويربط بينهما فان كان
الربط بلزوم يسمى شرطية متصلة هذه التسمية اعني تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة
بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن به
حرف الشرط من جزئها كان وكلما واذا ما وحيثما وامثالها تسمى المقدم وما قرن بحرف الجزاء وهو
الفاء يسمى التالي وان اردنا ان نجعل منها اي من الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية
حملية لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون
النهار موجودا او لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست
الشمس طالعة فانه اذا وجد الملزوم وجب بالضرورة يكون اللازم موجودا واذا ارتفع اللازم
يكون الملزوم مرتفعا والا لم يكن اللزوم محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من
شرطية متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او

القياس من ج

والتغاير من جه

شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين او من شرطية وحملية هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له
وضع الطرف الاخر او رفعه واستثناء الوضع والرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات لكونه
تارة حال كونه جزءا من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى ويشترط فيه ايجاب الشرطية والانحصار
لاختلاف الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا ينتج فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع
الجزئين على الصدق وعدم الاتصال بين نقيض الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف
على العلم بالوضع والاتصال فاستثناء العين لا يفيد علما وكلية المقدم الشرطية او الاستثنائية
بان يقال لكنه كذا دائما وفي جميع الاحوال وليس كذا دائما وفي جميع الاحوال اذ لم يكن وقت الاتصال
او الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد مغايرا لحال الاستثناء فلا
يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي فانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان
هذا اسود فهو لون ولا يلزم من رفع الاخص كذبه كقولنا لكنه ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس
بلون لجواز ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون وضع الاخص
وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد
وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه
ليس بسواد وهو في غاية الوضوح وان كان الربط بين الحمليين بعناد يسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا
العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا الكلي
اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام او غير متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا
او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير نهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كانت
في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر فيسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية ومما هو اخص
من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع
الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وهو محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب
اما لجواز كذب الاخص مع صدق الاعم واما لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الاخر فلا يكون
كل اخص من نقيض الاخر والمقدر خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في
البحر واما ان لا يغرق فيسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية ومما هو اعم من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع
جزئيها على الكذب فان كذب الشيء مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين
على الكذب وهو محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما لجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه
لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما
للخاص وهو محال وان كانت في طرفي الثبوت والانتفاء فيسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احديهما نقيض
الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد

فان الفرد مسا ولنقيض الزوج وكذلك كل جزء من كثير الاجزاء مسا ولنقيض الباقية فان الجنس مسا ولنقيض
الاربعة الباقية وقس الباقى عليه واعلم ان المحقق ان لا شرط فيهما استحالة الجمع بين جميع اجزائهما والخلو عن
جميعها كما ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظ المصنف جاز تركيبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة
الجمع والخلو بين اى جزئين كانا امتنع تركيبها من ثلثة اجزاء لاستلزام الثالث الخلو عن الآخرين فلا يكون
بينهما امتناع الخلو والمقدر خلافه والحقيقية هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها كما
تقدم شرطها وان اريد ان يجعل منها اى من الحقيقية قياس يستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا الكم اما
زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقى كقولنا فليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية
او نقيض ما يتفق اى او يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا الكم ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين ما بقى كقولنا
فهو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد كقولنا الكم ليس بجنس فيبقى
منفصلة في الباقى كقولنا فهو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد يتركب تركيبه متصلة من متصلين
كقولهم ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود وقد
يتركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا
كانت الشمس طالعة فالليل موجود والتصرفات اى في تركيب كل من المتصلة والمنفصلة من قضيتين كثيرة
وهى خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او
حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا عن
التالى بالطبع كما مر في الوضع لجواز كون التالى اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون العكس كان
في طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفي طبع التالى ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك
ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة في المتصلات الى قسمين او المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم
فيه الحملية وقد يكون المتصلة وكذا المركب من حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات
تسعة واقسام المنفصلات ستة وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعف
اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها لخرجت
الاقسام الى النهاية وامثلتها لا يخفى على الفطن كما قال ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات
بعد معرفة القانون اى قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح بالزوم
او العناد فيقول طلوع الشمس يلزمه وجود النهار او يعانده الليل لكن الشرطيات تحرف فيجعل حمليات
اى كل شرطية في تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة باداتهما وحروف
لانه لا يتغير بعد جعل الشرطية حملية وتحصيل جزئيتها الا احوال خارجة مختلفة لا منوع جعل الحملية
والشرطيتان اصنافا لا انواعا والله اعلم الضابط الثانى في حصر القضايا واهمالها
وايجابها وسلبها ونحو ذلك مما يتفرع اولا في الشرطية وقال هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان او اما

واما فيصلح ان يكون اى الحكم باللزوم والعناد دائما اى في جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا
او في بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فتعين اى لذلك الحكم انه في كل الاوقات او في بعضها و
الا يكون مهملا مغلطا وفي الحملية اذا قيل الانسان حيوان فيحتمل ان كل واحد من الانسان كذا او بعضه
جزئيا تعلق الانسانية لذاتها لا يقتضى الاستغراق اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا
ايضا يقتضى التخصيص والا لما كان الكل انسانا بل هى صالحة لهما فتعين ان الحكم هل هو مستغرق
او غير مستغرق حتى لا يكون ايهما الا مغلطا وهذا ظاهر يخص من الشرح فالقضية التى موضوعها
شاخص اى جزئى حقيقى تسمى شاخصة اى جزئية كقولك زيد كاتب والتى موضوعها شامل اى كلى
وعين فيها الحكم على كل واحد اى المحصورة الكلية هى كقولنا كل انسان حيوان ولا شىء من الانسان
بحجر في السلب اى السلب الكلى فان لكل قضية ايجابا وسلبا اى اثباتا ونفيا وفيما تخصص البعض
اى الحكم في الموضوع الشامل الذى تخصص بعض افراده اى المحصورة الجزئية هى كقولنا بعض الحيوان
انسان ويبين اللفظ المخرج من الاهمال سورا مثل كل وبعض اى في الايجاب الكلى والجزئى وغيرهما
نحو لا شىء ولا واحد في السلب الكلى وليس كل وليس بعض وبعض ليس في السلب الجزئى والفرق بين هذه الالفاظ
الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها والآخران بالعكس
وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كقولنا ليس بعض الناس بحجر اى لا شىء منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب
المعدول نحو بعض الحيوان ليس هو بانسان والمراد حمل اللاانسان على بعض الحيوان والقضية المسورة (وبعض ليس لا يستعمل في السلب الكلى ويستعمل للايجاب)
اى يسمى القضية المسورة محصورة وهى اما كلية او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة فالمحصورات اربع
والحاصرة الكلية اى المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة سميناها القضية المحيطة لاحاطتها
وشمولها جميع الافراد التى اى سمينا التى عين فيها الحكم على البعض اى المحصورة الجزئية موجبة كانت
او سالبة مهملة بعضية لما في البعض من الاهمال وفي المهملة البعضية الشرطية نقول قد يكون اذا كان
اى اذا كان ا ب فج د مثلا او اما اى قد يكون اما ا ب او ج د والبعض فيه اهمال ايضا فان ابعاض
الشىء كثيرة فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسما خاصا وليكن مثلا ح فيقال كل ح كذا فيصير
قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس
والنقيض اى انما ينتفع بالمحصورة الجزئية في بعض مسايل التناقض والعكس لا في العلوم فانه لا ينتفع
فيها الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات اى يجب ان يجعل المهملة البعضية
فيها محيطة كلية لها ربا عن الاهمال المغلط كما يقال قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فلنعين
ذلك الحال ولنجعل مستغرقة فيقال كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق
وكون طبيعة البعض اى بعض الاحوال مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشىء والحاصل ان بعض احوال
المقدم في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان هذا مهمل مغلط يجب جعله كليا ليؤمن الغلط

وينتفع بها في العلوم فكذلك ذلك واعلم انه ليس المراد من المتصلة الكلية اللزومية ان التالي لازم للمقدم
في الموجبة اولا لازم له في السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم
لكون الحمار ناهقا او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات
متعددة ان كان كل منها مستقلا بالتاثير في الاستلزام ولا ان المقدم كلما صدق مع صدق تلك
التقادير يصدق التالي في الموجبة او لم يصدق في السالبة والا لصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة
بل المراد ان لزوم التالي في الموجبة ولا لزومه في السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان
يكون للاوضاع اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل
تقدير من التقادير التي يمكن فرضها الا التي يعرض احترازا من اللزوم على تقدير عدمه فان التالي مع فرض
ان لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذلك لازما له ومن مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير انقسام الثلاثة
بمتساويين واما الجزئية فهي التي لا يكون لزوم التالي ولا لا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال
وقس عليها حال المنفصلة ويظهر كل ما ذكرنا بجعل الجزئية كلية باخذ الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب ان يتصور
مع المتصلة الكلية والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات التي اوردها المتاخرون واذا تفحص عن
العلوم اي الحقيقية التي هي المقاصد الاصلية لا نجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشي مهملا دون ان يعين
ذلك البعض اذا عرفت هذا علمنا انه لا يبقى القضية الا المحيطة فان الشواخص اي القضايا الشخصية لا تطلب حالها
في العلوم اي الحقيقية اذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة ومع تعين احكام القضايا اقل واضبط واسهل
وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار النظر في احكام المحصورة الكلية
لا غير واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة صالحة للتصديق
والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول بالموضوع وصار
المركب منهما محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه ان الموضوع والمحمول يجريان مجرى المادة
ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة تجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري ولهذا
القضية بها ومن ههنا قال من حقها الى آخره واللفظ الدال على تلك النسبة كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى
الرابطة وقد يحذف اي الرابطة حذفا لانه المفهوم اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ
وذلك في بعض اللغات كما في العربية وانما قال في البعض لانها لا تحذف في البعض كما في الفارسية لاصالة
اذ لا تحذف فيها لفظ است من قولهم زيد دبير است وتورد بدلها اي بدل الرابطة هيئة ما مشعرة
بالنسبة كاثبات الالف واللام في الموضوع دون المحمول كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة
مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري الا ترى انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان
لما كان القول خبريا كما يقال في العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول
نكرة فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة له فلا يفهم

كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد تورد اي الرابطة بحيث زيد كاتب
وليس هذا هو الارتباط الذي تضمنه لفظ كاتب الذي هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله و
مجموعهما محمول يحتاج الى ارتباط آخر بالمبتدا وهو المدلول عليه ههنا بلفظ هو وهو مغاير مدلول الرابطة
لمدلول الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا او كلمة نعم انه لا يلزم تكرار على ما توهم والسالبة
هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي ان يكون السلب اي حرفه متقدما على الرابطة
لتنفيها كقولهم زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب اي حرفه ايضا بالرابطة اي كما ارتبط المحمول بها
فصار اي السلب جزءا احد جزئيها اي احد جزئي القضية وهو المحمول فالربط الايجابي بعد باق كما يقال
في العربية زيد هو لا كاتب فان الربط اي ربط الايجاب باق وقد صيرا اي الربط السلب جزء المحمول فان
من شانه ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللا كاتب وهو المحمول والقضية موجبة تسمى معدولة
اي موجبة معدولة لانه لا تعدل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة السلب نظرا الى وجود حرف السلب فيه
في غير العربية قد لا يعتبر بعدم الرابطة وتاخرها في السلب والايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم
والتاخر بحسب اللغات الا ترى ان تقديم السلب على المحمول في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد دبير است
وتاخيره عنه يقتضي السلب كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين فالمعتبر في
العدول ان ترتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءا منه سواء كان متقدما على الرابطة كما في الفارسية او
متاخرا عنها كما في العربية بل ما دام الرابطة حاصلا والسلب جزءا كان جزء الموضوع او المحمول او هي موجبة
الا ان الاولى تكون موجبة معدولة المحمول الا ان يكون السلب قاطعا لها اي للرابطة فانها تكون سالبة
واذا قلت كل لا زوج فرد فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فيكون موجبة
لكنها معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد لا كاتب وبين السالبة
البسيطة نحو زيد هو ليس بكاتب حاصل بكثرة في تخصيص بعض الالفاظ بالعدول نحو غير ولا في العربية
وبعضها بالسلب نحو ليس وهو ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما
ذكرنا فان القضية موجبة معدولة متصادقة او كاذبة واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة
المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم
اعني بين لزوم القضية السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة له في
المتصلة السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في
الخارج واما في الذهن فلا بد ان يكون ثابتا فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون متصورا واما موضوعها
سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له ثبوت في الذهن لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا
واما في الخارج فان كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فان ثبوت الشي
للشي في الخارج فرع ثبوته فيه اللهم اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج

او شريك الاله ممتنع فيه فانه ان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب عنه كانه قيل زيد المتمثل في الذهن
ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع في جواز السلب عن المعدوم
كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصير بخلاف قولنا العمى في الاعيان لا بصير هذا ان اضيف
الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان مصدوقان والى هذا اشار بقوله **والحكم الموجب الا في**
لا يثبت الا على ثابت ذهنا او الموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عينا اي بخلاف السلب
على انه في العين فانه ليس لا يكون الا على ثابت عينا كما قلنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة اذا تشاركت في الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون
في الشخصيات لا في القضايا المحيطة على ما سيجيئ الكلام عليه في الدقيقة الاشراقية التي في الضابط
السادس **والشرطيات ايضا** اي مثل الحمليات في العدول والتحصيل فانه **اذا ذكرت** وفي اكثر النسخ
ان تكررت السلوب **فيهما او الربط اللزومي او العنادي باق** كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن
النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد **فالقضية** **لا ايجابية** لان ليت اللزوم والعناد
بين السالبتين فلبقاء الربط اللزومي او العنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين
وهو ظاهر **والسلب اذا دخل على سلب** كقولنا ليس ليس زيد بكاتب **من غير اعتبار حال اخر** اي كعدول
مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب **يكون ايجابا** لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول
حرف السلب الثاني على الاول المجعول جزء المحمول والموضوع يجعل القضية سالبة كما عرفت **واذا قلت**
ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا والذي تعرض فيه سلب البعض فحسب قد يقال ان
ليس كل يدل على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض بالعكس المتيقن
فيهما سلب البعض لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح **واذا قيل ليس**
لا شيء من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي تعين هو كون البعض كاتبا لان
قولنا لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس على لا شيء يسلب
السلب الكلي فيجوز ان يثبت الكتابة بجميع افراد الناس ويجوز ان يثبت لبعضها مع نفي عن البعض
الاخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي وكان معناه من غير تعرض لحال البعض الباقي ان
الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب وعلى هذا يكون ليس لا شيء سور الايجاب الجزئي **وسلب**
المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيهما سالبا كما كان ايجابهما
باثبات اللزوم والعناد لا يكون طرفيهما موجبا **الضابط الثالث** في جهات القضايا
وتحقيق الموجبة الكلية في الجهات تلخيص مفهوم جزئيهما وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها
هكذا **هو ان الحملية نسبة موضوعها الى محمولها** والظاهر ان التقديم والتاخير سهو من الناسخ
والصحيح هذا **هو ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود وتسمى الواجب**

او ضروري العدم وتسمى الممتنع او غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن والاول كقولك الانسان
حيوان كقولك الانسان حجر والثالث كقولك الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسان
ضرورية الوجود ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية والعدم بل — الوجود ٣
ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت
النسبة او سلبية تسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة
الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية
الوجود او لا والثاني اما ضرورية العدم او لا وهو واضح واما الجهة فهي ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول
الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان او لم تطابق
كقولنا هو كاتب بالضرورة **والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع عنوا**
به الممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هي
النسبة في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما لا بد وان يكون الا احدها فكون — وليس في نفس الامر ٣
الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة **واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا**
اي هذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه
الى العامة **غير ما نحن فيه** وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي
لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة **فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون**
ضروري العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري
الوجود او ضروري العدم **وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه**
وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط كون موجب وجوده
وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان
بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده
ليس لذاته والا وجب ولا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها
والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حال الوجود انه
ممكن لذاته واجب بغيره وحال العدم انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا ان لفظ قسيمي الممكن
الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط حال ولا يصدق الممكن على شيء منهما بحال
وشرط وانما قلنا لفظ قسيمي الممكن لان قسيميه وهما الواجب لذاته والممتنع لذاته لا يصدقان
عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا و
يمكن ان يناقش ويقال لفظ القسيمين ايضا لا يصدق على الممكن كالقسمين فالصواب ان
يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه

مناقشه بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه ان كل ولكل جيما يوصف بج يوصف بب لانك
اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم الجميع معنى عام اى كلى والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم عرفت
شواخص التى تحته اى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلى يقول لكل واحد واحد اذ ليس معناه اى
معنى كل ج ب جميع ج اى الكلى المجموعى لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك ان يقول كل انسان يسعه
دار واحد ولا يمكنك ان يقول جميع الناس يسعهم دار واحد ولا كلى الجيم اعنى الجيم الكلى لما علت
انه عام ونوع لا يقع كل واحد من جزئيات ج موضوعه ولا كلية اى كل مفهوم ج اذا يحمل على كل واحد مما ليس
كل مفهوم التى كلازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لهما كما يعرض غيره لهما لان كل ج يحتمل الكلى المجموعى
دون كلى الجيم وكلية مفهومه فيعرض لنفى ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض له فى غير هذا الكتاب
اسعدا بالمنطقيين ولا يعنى الجيم من حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم تكن ج فهو
ب والا ما صح ان المتحرك قد يسكن وصحته لعدم احد من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو لما
امكن ان يسكن ابدا لامتناع اجتماع الحركة والسكون فى شىء ولا لا من حيث هو ج والا ما صدق
كل جامع للعصر بل يجب ان يوخذ مع استواء النسبة الى الشرط من حيث هو ج وشرط لا من حيث هو
ج والى هذين اشار بقوله واذا رأيت فى القضايا مثل قولك كل نايم يجوز ان يستيقظ مثلا ذكر
ان مقتضى قولنا كل نايم ليس لنايم من حيث هو نايم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة
بل الشخص الموصوف بانه نايم الذى يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على
الابن ليس معناه من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما عليه بل الشخص
الموصوف بانه اب اى بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن واذا قلت كل متحرك
بالضرورة متغير فتأمل ان يعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته تغير
بل لاجل كونه متحركا فضرورية موقوفة على شرط يعنى الحركة فيكون اى تغير كل واحد واحد ممكنا
فى نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن فى نفسه ولا نعنى بالضرورة اى فى منطق هذا الكتاب الا
ما يكون له لذاته فحسب واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن فى نفسه ولا نعنى ايضا
ما هو ج فى الاعيان والا ما صدق قولنا كل خلاء يعد ولا ما هو ج فى الذهن فقط دون الخارج
والا ما صدق كل انسان حيوان بل نأخذ على ما يعم الموصوف به فى احد الوجودين والذهنى ولا ما
هو ج دايما والا لم يصدق كل منخسف قمر ولا ما هو ج لا دايما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بلا
بشرط الدوام واللادوام فيه ولا ما حقيقته ج لصدق كل متحرك متغير ولا ما صفته ج لصدق كل
جسم منقسم ولا ما هو ج بالقوة كالنطفة التى هى بالقوة والامكان انسان على ما اصطلح الفارابى
بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابى على فانه المصطلح عليه فى مباحث صاحب الكتاب
مباحث جميع العلماء على ما يخفى فان الاول مخالف للعرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انسانا

كالنطفة لا يقال لها انه انسان والحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد واحد من افراد ج من الشخصية
وغيرها وبالجملة ما يعرض فى الذهن انه ج بالفعل مما لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كان
موجودا فى الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا به دايما او غير دايم وكان حقيقته ج او صفته ج
فانه ب من غير زيادة متى وفى اى حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما فهذه شرايط الموضوع
والمحمول وفيها فوايد كثيرة يتعلق بنتايج الاقيسة وغيرها وفى الاخلال بها مفاسد لا يعد ولا يحصى
كما يظهر ان توغل فى منطق المتاخرين من الاشكالات التى اوردوها على المتقدمين فان مرجع اكثرها
الاخلال بتلك الشرايط على ما يتضح لمن تامل فيحق التامل ان شاء الله العزيز وانما اشترطت هذه الشرايط
لتعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص بعضها على ما اتضح من الامثلة ولانه انما ينتج القياس اذا كان
المعنى ما ذكرنا دون ما نفينا الاترى انا اذا اضفنا الى قولنا كل ج ب كل ب ا ومعناه ان كل واحد واحد
مما هو موصوف بب هو ا تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوفة به
بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكلى المجموعى فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الاترى انه يصدق زيد انسان
وكل انسان اى جميع الاناسى لا يسعهم دار واحدة ولا يصدق زيد لا يسعه دار واحدة وكذا لو كان
المعنى غيره مما الا ينتج والعلة فى الكل عدم تكرر الاوسط على ما يظهر بالتامل لمن وقف له

حكمة اشراقية فى بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن
امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات
من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء المحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال
ضرورية كما تقول كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع
ان يكون حجرا فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهذه القضية هى الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة
من البت وهو القطع وفى اكثر النسخ فهذه هى الضرورة البتاتة اى فهذه الضرورة هى الضرورة البتاتة
وهى الضرورة التى جعلت جهة ربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه وهى المطلوبة فى العلوم بالحجة والبرهان
دون الامتناع والامكان والمستعملة فى العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهى ضرورية
من حيث المستعمل والمطلوب فيها الضرورة لا غير فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شىء او امتناعه فهو
جزء مطلوبنا لا انه جهة لا بل الجهة فى الكل هى الضرورة المطلقة وهذا ربط الامكان والامتناع بالموضوع
بجهة الوجوب كما تقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب فالامكان والامتناع جزء المحمول بل المطلوب
ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اى حتى فى مثل ان ج يمكن له ب او يمتنع له ب الا بان نحكم
انه بالضرورة كذا كما فى المثال المذكور تقول اب ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة
يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا نورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع فى
كل واحد اى من الافراد الشخصية وقتا ما امر يلزمه ابدا وكونه ضروريا لا انه فى وقت ما غير

ذلك الوقت اى الذى فيه التنفس ضرورى ايضا امر لزمها ابدا اى فى الوجود الخارجى وهذا زايد على الكتابة
فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وتماما والغرض ان الامكان للممكن ضرورى
سواء كان الممكن ضرورى الوقوع او اللاوقوع فى وقت كالتنفس واللاتنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا
كانت القضية ضرورية كفا لجهة الربط فحسب كقولنا كل انسان بالضرورة هو حيوان او تعرض كونها
ثابتة دون ادخال جهة اخرى فى المحمول مثل ان يقول كل انسان ثابت هو حيوان الامثل هل
ان يقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها
وفى غيره اى فى غير المذكور الذى هو القضية الضرورية والمراد ان فى الممكنة والممتنعة اذا جعلت
ساتلا بد من اندراج الجهة فى المحمول ليأمن الغلط ومثاله ما تقدم من قولنا كل انسان بالضرورة
هو ممكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا يتعرض للسلب تعرضا
للجهات اى من جعلها اجزاء المحمولات فان السلب التام اى الحقيقى الصادق هو الضرورى
اى السلب الضرورى كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل اى السلب الضرورى تحت
الايجاب اى الضرورى لذا اورد الامتناع على ما ذكرنا بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان
يكون حجرا وكذا الامكان اى لا يتعرض للسلب فيه لان سالبة يتقلب لكون سلبه غيرا موجبة موجبة
تحل تحت الايجاب الضرورى لذا اورد الامكان على ما ذكرنا وعلى هذا فيستغنى عن التعرض
لقولنا الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم
ان القضية ليست من اعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب انما
كان قضية باعتبار انه حكم عقلى والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلى سواء عبر عنه
بالرفع او بالنفى اى سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابى او نفيه فانه حكم ذهنى وفى اكثر النسخ
فانه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له فى الذهن وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء الذى
والثبوت اى فى نفس الامر لا فى العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال اما النفى والاثبات فى العقل احكام
ذهنية حالهما شئ آخر وهو خلو بعض الاشياء عنهما فالمعقول اذا لم حكم عليه بحال ما فليس
بمنفى ولا مثبت بل هو فى نفسه اما منتف او ثابت ولا اى ولهذا البحث تتمة سنذكرها والقضية
اذا لم يتعين فيها جهة فهى مهملة الجهات يعنى المطلقة العامة وكثر فيها الخبط يعنى المنطقيين
على ما هو فى الكتب المنطقية فليحذف مهملة الجهات حذرا عن الخبط والغلط كما قد حذف مهملة
كمية الموضوع يعنى المهملة القسيمة للمحصورة لذلك ايضا

الضابط الرابع فى التناقض

وحده هو انه اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب لا غير فالاختلاف كالجنس العالى لانه قد يكون
بين قضيتين وقد يكون بين اشياء آخر وبقوله بين قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب
والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو

ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه
اسود وبالزمان نحو زيد صايم اى فى هذا اليوم زيد ليس بصايم اى فى يوم آخر وبالمكان نحو زيد جالس
اى فى الدار زيد ليس بجالس اى فى السوق وبالاضافة نحو زيد اب اى لعمرو زيد ليس باب اى لخالد وبالقوة
والفعل نحو الخمر مسكرة اى بالقوة الخمر ليست بمسكرة اى بالفعل وبالجزء والكل نحو الزنجى اسود اى جلده
الزنجى ليس باسود اى سنه فهذه ثمانية شروط اشترط اتحاد القضيتين فيها ليتناقضا لامكان صدقهما
وكذبهما عند اختلافهما فى شئ منها على ما تبين من الامثلة ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل والجزء
مندرجة فى وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقية وهى الزمان والمكان والاضافة والفعل
والقوة فى وحدة المحمول وذكر الفارابى فى بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد
وهو الاتحاد فى النسبة الحكمية لان انتساب احد الشيئين المعينين الى الآخر غير انتساب
غيره اليه وغير انتسابه الى غيره واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد
النسبة الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول
والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بلا حيوان وكقولنا كل حجر لا شئ
من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قولهم لا غير يغنى عن قولهم بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما
صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا بقولهم بحيث يقتضى ان يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة عن المختلفين بالسلب والايجاب الصادقتين نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب
والكاذبتين نحو كل انسان كاتب لا شئ من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين بالسلب
والايجاب اذا لزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانه
يلزم من صدق الثانى كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصور الثلث
قد خرجت بقوله لا غير اما الاولى فلاختلافهما فى الموضوع واما الثانية فلاختلافهما فى المحمول
واما الثالثة فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب لان المراد باختلافهما
بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف السلب على ما اوجب فيه وهذه دقيقة وعلى هذا يتحقق التناقض
بين المختلفين بالايجاب والسلب لا غير ولذلك قال ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور
لاستلزامه الاتحاد فى النسبة الحكمية ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة
متحدة ولا الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير فينبغى اى فى كون الاختلاف بالايجاب و
السلب لا غير ان يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب يعنى الشروط الخمسة الباقية
والجهات فيهما غير مختلفة والا كان الاختلاف بينهما بغير الايجاب والسلب وفى القضايا
المحيطة اى الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما بالكمية على ما هو المشهور بل
بسلب ما اوجبناه بعينه اى بل الواجب ان سلب ما اوجبناه بعينه كقولنا فى القضية

البتة وهي القضية التي جعلت الجهة فيها جزء المحمول والضرورة جهة ربط الموضوع كل فلان بالضرورة
ممكن ان يكون بهمانا نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بهمانا وهكذا في غير هذه
اي هكذا يعمل في غير هذه القضية من القضايا بان يسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان تدخل حرف
السلب عليها لا غير من تغيير جهة وكمية ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما غير فيه الجهة
والكمية هو لازم النقيض لا هو واذا قلنا لا شيء اي من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شيء اي من الانسان
بحجر وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه في القضيتين الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب تحقق سلب
البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب تحقق الايجاب في البعض مع جواز
سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس لا شيء فلا حاجة الى الاعادة والقضية
التي خصصت بالبعض اي المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض نقيض اي ليس لها نقيض من جنسها
كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور
فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا
ولا الاختلاف بالسلب والايجاب لا غير ولهذا لا يتناقضان ولكن اذا عينا البعض وجعلنا الاسم
كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق اي من صيرورتها محيطة وذات نقيض من جنسها ولعل
اي ولعل انك اتقنت لا تحتاج الى طول الشأنين اي في تكثير القضايا وتعيين لانه نقيض كل منها واذا
حفظت هذا وهو ان نقيض كل قضية ان تدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت عن كثير من تطويلات
القوم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع عليها الضابط الخامس
في العكس يعني العكس المستوي اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض والعكس هو جعل
موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب
بحالهما ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب بل في جميع مصنفاته فان
صدق اللازم عند صدق الملزوم ولا يلزم من كذبه كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان
قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب يخرج
مثل هذا القول من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس
الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب من غير تأمل فيه واما الصدق
فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل او مفروضا وهذا التعريف يختص بالحمليات فان
اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء الكيفية
والصدق فيشمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة في عكسها لانه اذا بدل
واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية استلزمت
اخرى بهذه الصفة فهي معكوسة وان لم يستلزمها لم يكن منعكسة ولو صدقت معها في بعض المواد

ولهذا

ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد
في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم ويعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان يقول كل حيوان
انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد الموجبة سواء كانت كلية كما ذكره او
جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا ينعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل
الخاص على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان لكنها ينعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق
ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان انسان واليه اشار
بقوله ويكون لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ويكون حينئذ مثلا
فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي من الموضوع كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا
كان كله او بعضه الكان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه
كله م يصدق على كله ما صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كذلك
او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا
كان كله كذلك فلا بد وان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول يوصف بانه فلان اي
بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول
على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض
الحيوان انسان فان الجيم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان بل بالموضوع
والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه فالاقسام
اربعة ولهذا ذكر بقوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجيم موصوف بهما كما قررنا وتقريره بوجه احسن ان
الموجبة كلية كانت او جزئية لا ينعكس كلية للاحتمال المذكور ولكن ينعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد
اي في الموجبة شيء موصوف بطرفيها كفلان وبهمان فاذا كان شيء من فلان بهمانا كان اي المحكوم عليه بالبهمان
كل الفلان او بعضه والمعنى سواء كان الاصل كليا او جزئيا فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان
يوصف بانه فلان كان المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اي سواء كان العكس كليا او جزئيا
وكونه احسن لكون التأويل فيه اقل واعلم ان الافتراض المذكور هو تصرف ما في الموضوع والمحمول
بالفرض والتسمية ليتضح به الغرض لا على وجه قياس يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث
ليلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبني على الشكل الثالث المبني على انعكاس الموجبة
وسيأتي زيادة كلام عليه في الفصل الثالث في المغالطات واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن
ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى ان هذا
اعني جعل عكس الموجبة الضرورية انما يصح على اصطلاحه لا القضية عند الاوائل لرجوع الكل
اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين فانها لا ينعكس ضرورية عندهم لجواز كون المحمول

ضرورية للموضوع كقولنا كل كاتب انسان والموضوع غير ضرورية للمحمول كقولنا كل انسان كاتب
لانه بالامكان لا بالضرورة وكذا غيره من الجهات كالامتناع والوجوب بمعنى مع المحمول كقولنا
بالضرورة بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان ليصير القضايا كلها ضرورية
ثانيها نوع من الغلط الواقع من تكثير القضايا واشتباه البعض بالبعض وعكس الضرورية السالبة
للموجبة الضرورية سالبة موجهة مع انها كانت بالطريق الذي مر واليه اشار بقوله والمحيط والجزئي اي
الناس من فان سياق الكلام يقتضي هذا ولكان البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده في جميع الفعليات
انعكاس على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا اي انعكاس جزئي واذا كان بالضرورة
لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة والمعنى ان السالبة الكلية الضرورية
ينعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة
ويلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق في السلب تعين الايجاب في البعض
وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكذب على العكس دون الاصل بل على الاصل دون العكس
بل كذبا اما الاصل فلصدق بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه الاشارة
بقوله والا ان وجد من موصوفات احدهما اي موصوفات احد من الانسان والحجر ما يوصف بالآخر
ما وقع الاقتصار على كذب احدهما اي كذب احد من الاصل والعكس بل كذب كلاهما كما مر تقريره وقد
طعن بعض اكابر افاضل من المتأخرين فيه بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك
التقدير يعني تقدير فرض وقوع الممكن هو ب وهو لا يناقض لا شيء من ج ب بالضرورة في نفس الامر والحق
انه ليس بقادح لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من تقدير وقوع الممكن
اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المط ولان امكان اتصاف شيء مما يقال عليه ب بمعنى
ج يقتضي كون ذلك الشيء من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه مع فرض ليس ج
الاتصاف بمعنى ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه في نفس الامر قبل الفرض كان من
جملته لان فرض وقوع الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا له بل هو مما يفيد العلم بان شيئا
ما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها واذا امتنع ان يقال عليه ب فتكذب بعض ب ج
بالامكان فيصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وهو المطلوب وبعبارة اخرى لو كان ذات
ب لا يمتنع ان يتصف ج وفرض متصفه به لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف
ب وكان ذات ب هذا خلف فان قيل الفرض محال لانه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم
يكن داخلا فيها قلنا انه ادخل شيئا مما يمتنع ان يتصف ج لكان قد دخل فيها ما لم يكن داخلا
فيها لكن الحصر الكلي هو قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة قد ساوق مع عدم الفرض لكل ما عدا
الممتنع وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان العرف يقتضي ان يحكم على

ليفرض بالفعل من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يقع
بسبب الغفلة عنها واقتصر الطاعن في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج
ب بالضرورة فلا شيء من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض بعض ج ب كذلك
وهو يناقض الاصل ولانك قد عرفت ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس
دائما يكون برهانا لكونه ضروريا فاعرفه والضرورية السالبة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو
احتراز عما لا يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان فان كان معها سلب اي في
المحمول على ما مثل به سلبا ايضا اي كما نقل الامكان وذلك ليصح العكس لا يجعل المحمول بكليته موضوعا
لا جعل بعضه كذلك وكذا ان كان سلبا في الموضوع ينقل ايضا لمثل ذلك فان العكس جعل الموضوع
بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك كقولهم بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهي
سالبة موجبة عكسها بالضرورة شيء مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد تخبط فيه اي في
عكس الضرورية الموجبة كثير من المشائين يعني ذهابهم الى انها لا ينعكس ضرورية لما اشرنا اليه
وفي مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي السالبة الجزئية اذا عين ذلك البعض اي من الحيوان
الذي ليس بانسان بان يجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولنا لا شيء من الفرس بانسان انعكس الى ما قلنا يعني
لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب او يجعل السلب جزء المحمول فنقول بعض الحيوان هو لا
انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم يجعل السالبة
الجزئية كلية او معدولة لا ينعكس كما ذهب اليه المشاؤن لصحة قولنا بعض الحيوان ليس انسانا بالضرورة
وعدم صحة قولنا بعض الانسان ليس حيوانا بشيء من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا وقولك
لا شيء من السرير على الملك لا ينبغي ان يعكس دون النقل بالكلية اي دون نقل المحمول بكليته
لان العكس يحول بكله لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح وانتهض نقضا على انعكاس السالبة الكلية كلية
لعدم اطراده لتخلف العكس عنها حينئذ فلا تقول لا شيء من الملك على السرير لظهور بطلانه بل لا شيء
مما على الملك بسرير ولما علم انه لا بد من نقل الجزء من المحمول هنا مع وجوب نقل المحمول بكليته
في العكس ومثل لا شيء من الحائط في الوتد ولا شيء من الكوز في الماء فانهما لا ينعكسان الى لا شيء من
الوتد في الحائط ولا من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل وهذا كذب بل الى لا شيء مما في الوتد
بحائط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هنا يعلم انه لا ينتقض على انعكاس الموجبة الجزئية نقضا مثل قولنا
بعض الشيخ كان شابا لصدقه وكذب عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه
الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد
العكس والنقيض والسوالب والمهملات بعضية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية
اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من المتأخرين لا لحاجتنا اليه فيما بعد اي من المسائل

لا يتين في هذا الكتاب **الضابط السادس** في مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه الى الاشكال
وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال **هو ان القياس لا يكون اقل من**
مقدمتين وفيه بحث وهو انه قيل ما الحاجة الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ في تعريف
القياس انه قول مؤلف من قضايا فان ذلك حيث كان مأخوذا في تعريفه وجب ان القضية الواحدة
لا يكون قياسا الا يجاب بان الفائدة في ايراد المص هذا البرهان عليها التبيين انه لا قول يستعظم
تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى انا
لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك
كما اجيب في المشهور ولان التكرار لا يندفع بهوانما كان يندفع لو قال ان الحجة لا يكون اقل من قضيتين
ولم يتعرض في البرهان لنوعي القياس بل يجاب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى برهان
وهو قوله **فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة** اي على طرفيها **فهي شرطية لا بد فيها**
من وضع اي المقدم **او رفع** اي التالي **قضية اخرى** ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى واذ ذاك فقد
حصلت مقدمتان **وهو القياس الاستثنائي** المذكور فيه عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول
فعند استثناء عين المقدم لكون النتيجة عين التالي المذكور فيه بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض
التالي لكون النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل فالشرطية على التقديرين مشتملة على طرفي النتيجة
لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول لا اشتمالها عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لا اشتمالها
على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل
ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي ان يعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين استثنائي واقتراني
بعبارة احسن من المشهور بان يقال القياس ان اشتملت مقدمته على طرفي النتيجة بالفعل فهو
الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهورة وهي ان القياس ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني لاحتياجها الى التاويل اذ ليس المراد
ليس المعنى بذلك ان النتيجة بعينها او نقيضها بعينه مذكور في القياس بالفعل من حيث هو بعينه
او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال يخرجهما عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب
والنتيجة ونقيضها خبران محتملان لهما بل المعنى بذلك انهما مصرح بهما لو اسقطت الادوات
المذكورة او قطع النظر عنها وان لم يشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ
لا مناسبة حينئذ بين تلك المقدمة والنتيجة ولظهوره لم يذكره صاحب الكتاب وان اشتملت
على احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله **وان ناسبت** اي القضية الواحدة **جزء المطلوب**
فلا بد من قضية اخرى يشتمل على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين بالآخر ويتم المقدمتان وهو
المراد من قوله **فلا بد مما ناسب الجزء الآخر فيكون** اي ما يناسب الجزء الآخر **قضية اخرى ويكون حينئذ**

القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة
في الكبرى فان في قولنا كل **ج ب** وكل **ب ا** المنتج لكل **ج ا** النتيجة في الكبرى بالقوة لدخول **ج** تحت **ب**
فان قيل لم لا يجوز لزوم المط من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزءه ينتقل الذهن منها اليه على سبيل
الالتزام كما في العكس وعكس النقيض لا يجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك المطلوب الا بعد شعور
الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم ففيه ايضا مقدمتان ويكون القياس
حينئذ استثنائيا على ما اجيب في المشهور ولان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن
وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة على
جزئي المطلوب وهو العكس وعكس النقيض وان الذهن لا ينتقل اليهما على سبيل الالتزام على ما قد عرفت
حالها عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون اكثر من واحد
ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط لا تزيد على ثنتين واشار اليه بقوله **ولا قياس واحد من اكثر**
من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله **فان المطلوب ليس له الا جزآن** هما
موضوع ومحمول ان كان حمليا او مقدم وتال ان كان متصلا او غيرهما مما يجري مجراهما ان كان منفصلا
فاذا ناسب كل واحدة من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان
استثنائيا فلقوله **وفي الشرطية** اي وفي القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا تزيد المقدمات
على قضيتين اما في الاقترانية فلان الشرطي ليس له الا جزآن فاذا ناسب كل من القضيتين جزءا فلا امكان
لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه **لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات** وبالمقدمة
الاستثنائية تم القياس دون الاحتياج الى الثالثة وفي قوله في الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات
تعريض ان في الشرطية الاقترانية لم يبق شيء يحتاج الى مقدمة اخرى لتزيد المقدمات على ثنتين والغرض
ان في كلامه اشعارا بحكم الاقتراني الشرطي هذا حكم القياس البسيط واما مقدمات المركب فتزيد
على ثنتين لانه قياس تركب من مقدمات تنتج بعضها نتيجة ثم تركب النتيجة مع اخرى لتنتج مقدمة اخرى وهكذا الى
ان يصل الى المطلوب او يطوى وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق و
اخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل **ج ب** وكل **ب ا** فكل **ج ا** ثم قلنا كل **ج ا** وكل **ا د** وكل
ج د وهو المطلوب او نقول هكذا الى ان ينتهي اليه واما مفصول طويت فيه النتائج غير المطلوبة كما اذا قلنا
كل **ج ب** وكل **ب ا** وكل **ا د** فكل **ج د** وهو المراد من قوله **بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبنية**
لمقدمتي قياس واحد والقضية اذا صارت جزء القياس يسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا يسمى مقدمة بل
قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا لم يقل في تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات تحرزا
عن الدور وهذا هو المشهور ولكن لو فسر المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور **ولا بد من اشتراك**
مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكثر بالاصغر والاوسط هو المتكرر في المقدمتين

المحدود في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة بين حدي المطلوب في الحكم باحدهما على الآخر وكل واحد من
موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا الا ان المحكوم عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط
في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك
الترتيب اولان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه
الصورة فيسمى الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر الطرفين والراسين والمقدمة التي فيها
الاصغر صغرى والتي فيها الاكبر كبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الآخرين اعني الاصغر
والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها قياسا واللازم المنتهى
اليها نتيجة وردفا ايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله يسمى مطلوبا واعلم ان كل هذا يختص بما يتركب من
حمليتين وعليه يقاس ما يتركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذ المقدم والتالي في حكم الموضوع و
المحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لا غير لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين
اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه بين وقد لزوم
ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل وما تبين بغيره فهو قبل ذلك الغير لا
محالة او لا نحو كل ج ب وكل ب ا وهو القريب من الطبع جدا ولهذا سماه السياق الاتم اذ قياسية
ضرورية المنتج بينة بذاتها لا يحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف
مقدمتيه وهو الصغرى لانها لا يكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب او موضوعا فيهما وهو
الشكل الثالث لموافقته الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد يكون سالبة مع ان الايجاب
اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب ا او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع
نحو كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته الاول في المقدمتين ولهذا سماه السياق
البعيد واهمل المعلم الاول وغيره من القدماء الاشارة اليه بقوله والمشترك لا بد وان يقع في محمول
احديهما او موضوع الاخرى وهو يتناول الشكل الاول والرابع لانه ان كانت الشركة في محمول الصغرى
وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع وموضوعهما وهو الثالث او محمولهما
وهو الثاني وغير الاوسط من الحدين يتبطانه والنتيجة يحصل من الطرفين ويحذف الاوسط واذا كان
الحد المتكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة الاولى محمول الاخرى فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن
لقياسيته فيحذف بخلاف الثاني والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن لقياسيتهما قبل ان تبين
ذلك او يكاد بيان ذلك تسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قريب فانا اذا قلنا
في الثاني كل ج ب ولا شيء من ا ب فالفطرة السليمة يتفطن لان الذي هو ب لا يكون الذي
ليس ب ح ليس او اذا قلنا في الثالث كل ب ج وكل ب ا سبقت النفس لان ب هو ج وهو
ا فشيء مما هو ج هو ا قبل بيانهما بالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك الرابع ولهذا ضابطهما اقبل وله

اطراح لا الجزء الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثاني والثالث يرتد الى الاول بعكس واحد وهذا فقد
يحتاج الى عكسين فان ثاني الثاني وخامسه في رابع الثالث وخامسه من كلفة العكس على ما ذكرنا
فلو كان حذفه بمجرد ذلك لا يتم الحذف او لاعتبار وحيث لم يتم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته
من نفسه على ما قال والثاني من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وموضوع الثانية وهو
السياق الاتم لما ذكرنا وهنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان في القضية المحمول
وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق
بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح على المعدوم اذ لا بد للاثبات من ان يكون
على ثابت بخلاف الثاني فان التزيد على المنفي في اكثر النسخ عن المنفي ولهذا يصح قولك في زيد المعدوم
ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يصلح هو في الاعيان لا بصير وليس معنى هذا الكلام ما سبق الى الفهم
وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن
وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا
اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة
لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت
اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح
على الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من هو غير ثابت بل من حيث ثبوت لان الاثبات يقتضي
ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولهذا يصح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان
يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوت في الذهن لجواز نفي كل ما هو غير الثابت
عنه من حيث غير ثابت بخلاف اثبات كل ما مغاير عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان شيئا عدميا كالمحال
قيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لغموضها وذهبنا
ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك
الا بان يأول بما ذكرنا ويقال مرادهم ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب
فيستقيم ويندفع الاشكال عن كلامهم فيتحصل مما ذكرنا بان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة
شيء واحد وهو تمثله في وجود او وهم فيحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما يكون اعم
من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة
اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء
على ثبوته في نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا في الذهن فيمكن
اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت ويتلازمان ح لكن نحن لا نأخذ موضوع
السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على المصطلح والمتعارف

وعلى هذا تتلازمان في جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المص ايضاً لما ذهل عن الحيثية
التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية
بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل هو حمل العنوان عليه اذ لا اقتضاء لهذا
الحمل ثبوت الموضوع اي سواء في وجود او وهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع خذه
غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا تتلازمان في المحصورات دون الشخصيات لخلوها عن هذا
العقد والى هذا اشار بقوله **ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة بجميع**
المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ من الانسان بحجر هو حكم على كل واحد
واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة
يشتمل على عقدين حمل اولهما حمل الحيوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني
الذي هو الحمل فانها لا تخلو عن العقد الاول الذي هو الموضوع العنواني واليه الاشارة بقوله **الا السلب**
انما هو بالجزء اي المحمول الذي هو العقد الثاني لا للانسانية التي هي العقد الاول واذا لم يخل السالبة
عن عقد الحمل مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم
فاستوت مع الموجبة المعدولة في انهما لا يصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا في الخارج وان
حكم بثبوت المحمول والعنوان في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما على وجود موضوع
موجود في الخارج بل في الذهن والفرض فهما متساويتان في اقتضاء موضوع موجود في الخارج ومعدوم
واذا استويا في بحث يقتضي الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كما في قولنا كل انسان هو
غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لا يستحال ان يكون موضوع
سالبة اعم من الموضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك قال **فلا بد وان يكون الموصوفات**
بالانسانية محققة اي في الخارج او في الذهن **حتى يصح ان يكون موصوفة بهما** اي بالانسانية في الخارج
او الذهن ولا ان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررنا وقد
خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا انما علم لا يجري مجراه ولا يصح حمل الشخص
عليه على ما سيصرح به المص افترقتا في الشخصيات واستوتا في المحصورات فهذا تقرير الدقيقة
الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجده في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلامه
للاشعار باقتضاء السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية
نقيض السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال
فيلزمه ترك احد القولين ويلزم منه اما ان السالبة المقولة على الكل يصدق في الموضوع المعدوم
واما ان الموجبة الجزئية لا تناقضها واجيب بان ذلك انما يلزمان لو كان الحكم بالمحمول على كل
ما صدق عليه الموضوع في الخارج وح لا يكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضتين على

هذا التقدير ونحن ولا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما قد
علمت فاندفع الاشكال وانت تعرف مما قررنا ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان موضوع
السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق
قلنا هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تباين الافراد فان العموم بمعنيين وهذا لا يستلزمه
وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا **فاذا زال الفرق فيجعل السلب في الحيز**
جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة اراد بالموجبة موجبة يوافق السالبة في
الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول لصيرورة
بعض الانسان ليس هو بصير الى بعض الانسان هو لا بصير لا جزء الموضوع لصيرورة بعض الانسان ليس هو
بصير الى بعض اللابصير انسان وان اراد بالموجبة موجبة كيف كانت اي سواء وافقت السالبة في الطرفين
او خالفت فتصح لكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض وهو كون السالبة البسيطة مساوية
الموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكره وان قيل يحصل بان يعكس بعض اللابصير انسان الى بعض الانسان
لا بصير قلنا فاذن يراد على المحمول وكم من غير تطويل لا فائدة فيه والظاهر ان لفظ او الموضوع من زيغ
البصر او طغيان القلم والله اعلم **ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة لان السلب اما داخل**
لكون القضية السالبة قضية اذ هو جزء التصديق على ما سبق فلا حذف والا لا يبقى تلك القضية قضية
لانتفاء جزئها **فيجعل جزء الموجبة** لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكر وهو قوله كيف **وقد ذكر**
ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري الممكن ايجابه وسلبه سواء وعلى هذا انحصر القضايا
كلها موجبة كلية ضرورية **والسياق لا تم** يعني الشكل الاول **ضرب واحد وهو كل ج ب بالضرورة وكل ب ا**
بالضرورة فينتج كل ج ا بالضرورة وانما كان كذلك لان شرط الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى لا لاندراج
الاصغر في موضوع الكبرى فلم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى اذ لا لجاز ان يكون البعض من
الاوسط المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان ناهق غير البعض المحكوم به على الاصغر نحو كل انسان حيوان
فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان ناهق لكن لما كانت المحصورات اربعا
والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط في
اشتراط موجبة الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبتين الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع
الكبرى وباشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين
صغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل ج ب وكل ب ا
فكل ج ا والثاني من كلية موجبة صغرى ومن سالبة كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شئ من ب ا
فلا شئ من ج ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل
ب ا فبعض ج ا والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب

ولاشئ من ب ا فبعض ج ليس ا ثم المصادرات الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضرورية ضرورية
وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية وهذا الضرب اي الاول من الاول ينتجها اكتفى لاستغنا
من غيره من الضروب الثلثة المنتجة الجزئيتين والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله وان كانت المقدمة
جزئية فيجعلها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فيجعل ذلك
البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها ولكن د فيقال كل د ناطق وكل ناطق كذا على
ما سبق اي كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك ثم لا يحتاج الى ان يقول وبعض الحيوان د على انه مقدمة
اخرى فضمها الى ان كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية
حقيقة ذات وضع وحمل لان د اسم لذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذي قلنا انه سيصرح
بمولية لا يخفى على الفطن وان كان ثم سلب فيجعل جزءا كما سبق فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان
فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا يحتاج الى كثرة ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم
لما كان الطرف الاخير اي الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اي الاصغر بتوسط الاوسط فليجعل ان في القضية الضرورية
البتات يجعل جزء المحمول في المقدمتين او في احديهما فيتعدى الى الاصغر اي الحكم من الاكبر اليه بتلك الجهة
مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية الحكم
او ممكن الشيء فينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن الشيء ولا يحتاج الى تطويل كثيرة
يعني على ما ذهب اليه المشاؤن بل الضابط الاشراقي مقنع وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او
لكونه منسوبا الى حكماء الشرق والشكلان الاخران اي الشكل الثاني والثالث ذنابتان لهذا
اي الشكل الاول لان تمامهما وبرهانهما لا ابتنائهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفيفة على طريقة المشائين ثم
نبين ما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين فيقول الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الكيف ولا
يحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك
المتوافقين والمتعاندين في لازم واحد ايجابي وسلبي مع امتناع السلب في المتوافقين والايجاب في
المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الاخر
وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع
المساوي عن الاخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر وعند اعتبار
الشرطين يبقى الضروب المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة
الكلية مع الموجبتين الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من
ا ب فلا شيء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
بعض ج ب ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس هو ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض ج ليس هو ا وبيان

هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ناقض الصغرى وبعكس الكبرى في الاول
وبه وبالافتراض في الثالث وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معا الصر كلية وبجعل
المطلوب من قياسين احدهما من الشكل الاول والاخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليين وبعكس
الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان يفرض البعض
من ج الذي ليس هو ب د فيكون لا شيء من د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل
ا ب فلا شيء من د ا من هذا الشكل بعينه ثم يضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض
ج د على انهما اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فنقول بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل
ج ا من رابع الاول وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز صدقها
اذا كانت بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة يستدعي صدقها وجود الموضوع
وهذا وان كان الطاعن من الفضلاء الاكابر فضعيف لان كل مفهوم كلي فيتصور لجزئياته يحمل على
كل واحد منها حملا ايجابيا سواء كانت موجوده او لم يكن ونحن لا يوجب وجود الموضوع في الموجبة الا
الاعلى تقدير ان يحكم فيها بثبوت المحمول في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل ممتنع
شكل ولو لم يوجد شيء من الممتنعات ومن تحقق حصول السالبة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه ذلك
او نقول ان لم يكن ج وجود يصدق لا شيء من ج ا ضرورة كذب نقيضه وهو بعض ج ا لعدم الموضوع
وحينئذ يصدق ليس بعض ج ا لاستلزام صدق الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان ج وجود
يتم برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب لازم سواء كان ج وجود او لا واما
الشكل الثالث فشرطه موجبية الصغرى لانه لو كانت سالبة جاز توافق الطرفين بان سلب النوع
وفصله عما يباين جنسه او سلب احد النوعين عن الاخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه والا
لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج وضروبه
المنتجة حينئذ ستة حاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة
الجزئية مع الكليتين وليته لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا
كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا ولا يلزم المطلوب في هذين الضربين كليا
لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط في الضرب الاول مساويا للاكبر في الثاني
مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر حتى يجب حينئذ ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في كل واحد من هذين
الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في الضرب الثاني
مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مثال الثاني اذا بدلنا الكبرى بقولنا لا
شيء من الانسان بفرس لا يصدق كل حيوان ناطق ولا لا شيء من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذا

الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شئ من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اعم من كل واحد
من هذين الثالث من موجبتين وصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب ا فبعض
ج هو ا الرابع من موجبتين الكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج
ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شئ من
ب ا فبعض ج ليس هو ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ب ج وبعض ب ليس هو ا فبعض ج ليس هو ا بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى وبعكس الصغرى في الثلثة الاول والخامس وعكس الكبرى وجعلها
صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفي السادس لو
كانت السالبة المستعملة فيه مركبة املا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا
ينتج الا سالبة فهذه طريقة المشائين في بيان الشكلين الثاني والثالث وعدد ضروبهما وشروطهما
الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه بقوله وههنا قاعدة وهي انه اذا
كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى اي
على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شئ من الا بحيوان او من وجه
واحد نحو كل صهال فرس ولا شئ من الانسان بفرس لان الفرس لا تباين الانسان من جميع الوجوه
كما باين الحيوان الا انه من وجه واحد وهو كونه صهالا فعلم ان الذي لو كان احدهما اي احد
الموضوعين مما يتصور ان يدخل تحت الاخر ما استحال عليه اي على الموضوع الداخل تحت الاخر
محموله اي محمول الاخر لان المحمول على المحمول على شئ محمول على ذلك الشئ فيمتنع اذن ان يصدق
احدهما اي احد الموضوعين بالاخر انهما جعل موضوعا في النتيجة وانهما محمولا فهذا النتيجة ضرورية
سالبة نحو بالضرورة لا شئ من الانسان بالدال ولا شئ من الدال بانسان وكذا لا شئ من الصهال
بانسان او لا شئ من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيهما اي ما
كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية سالبة لامتناع محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين
على موضوعها وهو الموضوع الاخر او لوجوب السلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين
عن الاخر لتباينهما فما يكون في المقدمتين من جهات او سلب فيجعل جزء المحمول مثل قولنا كل
انسان بالضرورة ممكن الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر هو بالضرورة
ممتنع الكتابة فانه جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان
الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ لا اشتراط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه في
هذا السياق خاصة اي وللزوم النتيجة عن المشتركين في محمول غير متحد من جميع الوجوه كممكن
الكتابة وممتنع الكتابة لا اشتراط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه

كما ذهب اليه المشاؤن ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف مقدمتيه
في الكيف عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين بل انما تعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول
كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى
والممتنع في الثانية ويجوز تغاير جهتي القضيتين فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني ويخرجه
من السياق الاول اي بيانه بالشكل الاول ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما
ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان ينتج ان هذين القولين قضيتان
موضوعاهما بالضرورة متباينان وكذا اي وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في السالبة محمول
احديهما اي ما هو محمول في الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى
واجب النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين بالصفة
المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى فان وجوب النسبة يمتنع
من الاولى اي على موضوع الاولى لامكانه على الاخرى اي على موضوع الاخرى وهذا لا يصدق بالضرورة
كل انسان كاتب ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضرورية
سالبة نحو لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في السالبة اذا كان محمول احديهما واجب النسبة
نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر فهو ممتنع الكتابة فكان
على ما قلنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهي ان لا انسان بالضرورة ممتنع
الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية فليجعل كلية كما سبق لحصر القضايا المستعملة فيه كلها
محيطة كلية موجبة لصيرورة السلب جزء المحمول سالبة لصيرورة الجهة جزءه ولسنا نوجب ان نعرف
انا ومقدمات العلوم هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل
اذا علمنا القانون اي في جعل كل واحد من الشيئين الاخر فههنا فكل مقدمتين صادقتين على هذا القانون
وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احديهما على موضوع الاخرى سواء كانتا
موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما
محيطتين موجبتين ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما الموضوع الاخرى ومستلزمتين تباين
الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهذا الكلام في هذا السياق وتركنا التطويل اي تطويل
المشائين على اصحابنا في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة والبيان اي في بيان انتاج الضروب
والخلط اي الاختلاطات وهذا اي وهذا السياق يخرج اي بيانه من الشرطيات من انه لو كان موضوعا
هاتين المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخر فما وجب على جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات
الاخر او امتنع ويسمى هذا التالي وهو انه وجب على جزئيات احدهما ما امكن او امتنع على جزئيات
الاخر نقيض المقدم وهو ان موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الاخرى فهذه

طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث فهي المشار اليه بقوله
وانا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث وصفنا المحمولين اي محمول الصغرى وهو
الاصغر ومحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان شيئا من احد المحمولين اي من الاصغر موصوف
بالمحمول الاخر اي بالاكبر ضرورة مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان
انسان بل وشيء من الانسان حيوان على اي طريق كان اي تاليف المقدمتين والمعونة سواء
كان زيد حيوان صغرى وزيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج الا ان الاول ينتج ان شيئا
من الحيوان انسان والثاني ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشيء المعين اي الاوسط
معنى عاما اي كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو في المثال الاول فيجعل مستغرقا اي الجزئيات
لتصيير الصغرى والكبرى محيطتين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر
لشيء معين موصوف بالامرين اي الحيوان والناطق فيلزم ان يكون شيء من احدهما هو الاخر
اي بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شيء موصوفا باحد المحمولين كقولنا
بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ضاحك بالفعل
اخذ ذلك البعض فجعل مستغرقا كان هذا وهو كون الحصر لشيء معين موصوف بالامرين
ايضا جزء المحمول فينتقل الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان هو غير الحجر لينتج بعض الحيوان
هو غير حجر ويكون اي بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين في جميع المواضع فهذا
السياق دون الحاجة الى السالب واذا كان المقدمتان فيهما السلب فجعل السلب جزء المحمول
صح ايضا كما في كل انسان هو لا طاير وكل انسان هو لا فرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا
مما يوصف بانه لا طاير هو لا فرس وهو ظاهر غني عن التفسير وان كان احدى المقدمتين مستغرقة كقولنا
كل انسان حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة في الموضوع يجوز
اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفي كلية احدى المقدمتين فان البعض داخل
في الكل فيتعين كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من احد المحمولين بالاخر وهو المطلوب
ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالاخر فهذا السياق اي فلا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين
او واحدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الاخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان
حيوان ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف احدهما بالاخر نحو كل جسم
حيوان وكل حيوان ناطق بل شيء من احدهما هو الاخر نحو بعض الجسم حيوان وبعض الحيوان ناطق واذا لحظت
الجهات والسلوب باجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات
لحصول الاكتفاء بضرب واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره
مدار هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شيء احد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيئين هما

الاصغر والاكبر ومخرجه اي بيانه من الشكل الاول هو ان هذين القولين اي الصغرى والكبرى قضيتان
فيهما شيء ما يوصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين فبعض موصوفات
احد المحمولين يوصف بالاخر فهذان القولان هكذا حالهما اي بعض موصوفات احد محموليهما
يوصف بالاخر وبهذا نحذف عنا التطويلات اي التي ذكرها المشاؤون من تكثير الضروب وبيانها
والاختلاطات الى غير ذلك **فصل** في الاقترانات الشرطية والشرطيات ايضا قد تؤلف منها
اقيسة اقترانية كما قد الفت من الحمليات واليه الاشارة بقوله ايضا واقسامها خمسة لانها اما ان يتركب
من المتصلات او المنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع
وهو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كل واحد من المقدمتين او غير تام من كل منهما او تام من
احديهما غير تام من الاخرى فان كان تاما في كل منهما فتنعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا في الصغرى
مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان
مقدما فيهما فهو الثالث كقولك في المتصلات اي في الاقتراني المركب من المتصلات الشركة في جزء تام
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت
الشمس طالعة فالكواكب خفية لان نتيجة هذا القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما
ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات وهي ما يكون كثير الاستعمال ولهذا
لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل والحملي ومن المنفصل والمتصل لقلة استعماله بالنسبة
الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد استشكل على هذا الاقتران بان تلازم الكبرى
في نفس الامر جاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان ممتنعا في نفسه ومثلوا عليه من افضل الاشكال
وهو الاول بانه كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا وجوابه
ان الاوسط ان وقع في الكبرى كما وقع في الصغرى كان الانتاج بينا لكن النتيجة تكذب لكذب الكبرى
حينئذ وان لم يقع كالسواد المأخوذ في الصغرى على الوجه الذي يجامع البياض وفي الكبرى على الوجه الذي
ينافيه فلم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى صادقة
فليس بقادح في الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدمتيه فان الكاذب المقدمات
قد ينتج ويستعمل الزاما والشرايط والضروب يعني في الاقترانيات الشرطية حالها كما سبق يعني في
الاقترانيات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى بما ذكرنا هناك وقد يتركب قياس من شرطية وحملية
وهي اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم
او التالي وتنعقد الاشكال الاربعة في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع والسبيل الحجة
اليه فان قياس الخلف يحلل الى هذا الاقتران ولا من الاشكال غير الاول ولا من ضروبه غير الضرب الاول اذ
لا حاجة في المباحث الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والقريب مما اذا كانت الشركة بينهما

فى التالى والحملية كبرى كقولنا كلما كان ا ج ب فكل ه د وكل د ا فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها
مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية كقولنا كلما كان ا ج ب فكل ه ا وهذا ظاهر
غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة فى نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق
مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلاء موجودا فهو بعد وكل بعد فهو فى مادة فلو انتج لصدق ان
كان الخلاء موجودا فهو فى مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما عرفت انّا انّما لا نسلم كذب النتيجة
بل هى صادقة بحسب نفس الامر فانه لا يمتنع فى المحال ان يلزم من وجوده نفيه وليس صدق المتصلة الا بصدق
اللزوم فلا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت **فصل** فى قياس الخلف وسمّى به لانه يثبت المطلوب بالخلف وهو
الشىء الردى اى المحال واما لان المحال من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لا من نقيضه المستلزم
لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب اتى من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما
اقترانى من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين متصلة ومنفصلة ان كان المطلوب
شرطيا والآخر استثنائى والى هذا اشار بقوله والقياس الذى يبيّن فيه حقية المطلوب بابطال نقيضه
هو قياس الخلف وهو يتركب من قياسين اقترانى واستثنائى كقولنا ان كذب لا شىء من ج ب فبعض ج ب
وكل ب ا على انها مقدمة متحققة ينتج على ما قلنا اى فى الاقترانى المركب من المتصل والحملى ان كذب لا شىء
من ج ب فبعض ج ا وان سنجعل هذه اى هذه النتيجة وهى بعض ج ا محيطة بان يجعل نقيض
المطلوب هنا الى الشرطية وهو بعض ج ب محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د
فيصير كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شىء من ج ب وكل د ب وكل ب ا
ينتج ان كذب لا شىء من ج ب فكل د ا ثم يستثنى نقيض التالى وهو لا شىء من ج ا على ان يكون د ج
كل د ا على التالى لينتج نقيض المقدم وهو قولنا كذب لا شىء من ج ب بل هو صادق وفى الخلف
تبين ان كذب النتيجة ما لزم وفى اكثر النسخ ان النتيجة المخالفة لما لزمت من المقدمة الصادقة وكذا
من الترتيب فتعين ان يكون لنقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وهو
المط وعلى هذا القياس استعماله فيما اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقترانى الذى من شرطيتين
ومن طلب نتائج الاقترانى المركب من المتصلة والحملية بما مرّ جعل قياس الخلف مركبا من اقيسة
استثنائية وبين ذلك من طريقين احدهما وليكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا
مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما وهى كل ج ا الصدق صورة على الصدق
القياس لكن ليس كل ج ا على انها استه الكذب بل يبين كذبها فلا يجتمعان ولكن كل ج ا على
انها صادقة فليس كل ج ب وهو المط وثانيهما اما ليس كل ج ب او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس
كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب وتبين منع الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرض
واما ان يصدق معه كل ج ب او ليس كل ج ب فان كان الثانى فقد امتنع الخلو وان كان الاول

انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا فيمتنع الخلو ايضا وتركيبه على هذين الوجهين صحيح لكن لا يشعر تركيبه
من اقترانى واستثنائى وفى تحليله طريق اخر وهو ان كان كل ج ب وكل ج د لصدق كل ب د على
انها اصلية ثم يقال لكن كل ج د فينتج ليس كل ج ب وهو المطلوب **الضابط السابع**
وهو فى مواد الاقيسة البرهانية وغيرها **هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو**
قياس مؤلف من مقدمات يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشىء كذا مع اعتقاده انه لا يكون
الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج اعتقاد المقلد المصيب
لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام الاوليات والمشاهدات
والمجربات والحدسيات وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوى من النفس بسبب مشاهدة
القرائن دون الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات التشكل
فيه بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا التى قياساتها معها وهى قضايا يحكم العقل
بها بواسطة لا يعزب عنها الذهن عند تصور الحدود كقولنا ان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
فالانقسام بمتساويين وسط حاضر فى الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام لان تصور
طرفى القضية وان كان بالكسب اما ان يكون كافيا فى جزم الذهن بالنسبة بينهما او لا والاول الاوليات
ويدخل فيها عدة القضايا التى قياساتها معها القريبة منها وان لم يكن تصور طرفيها كافيا فى
الجزم بل يتوقف على شىء آخر فان كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام شىء
آخر اليها فهى المشاهدات والا فهى الحدسيات على قاعدة الاشراق وهى ما يكون سبب الحكم فيه
بعد توسط تصور الطرفين واحدى القوى الظاهرة والباطنة شيئا آخر كحدس قوى من النفس كما
فى الحدسيات عند الجمهور ولهذا لم يذكرها لدخولها فى الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا
ايضا لانه لا يرد ذكر المجربات والمتواترات نقضا او قياس خفى كما فى المجربات او غيرهما كما فى المتواترات
والى ما ذكرنا اشار بقوله **ثم ما نعلم يقينا من المقدمات** ثلثة اقسام لان المعلوم منها **اما ان يكون**
اوليا وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذا التعريف
احسن مما يقال فى المشهور ان الاولى هو الذى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع والمحمول
لا يختص بالحمليات وعبارته تشمل جميع اصناف القضايا **ولا يتأتى لاحد انكاره بعد تصور الحدود**
لان الاولى هو الذى يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا فى الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف
فيه ولا يسكره الا من لم يتصور الحدود **كحكمنا ان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشىء**
واحد بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد فان قيل لا نسلم ان الحكم
ان السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد ونحوه كقولنا فى التلويحات ان الشخص الواحد
فى حالة واحدة لا يحل مكانين اولى يكفى فى نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة

على الصدق

لافتقار الفعلية نسبة بعض اجزائها الى بعض المشاهدة باطنة وذلك ظاهر قلنا انه وان افتقر الى
المشاهدة لكن تلك المشاهدة يفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد
تحصله فلا يفتقر ذلك التصديق اليها فيكفي في التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت تلك التصورات
غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة ما يفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد
تحصله زائدة عليه وهي مشاهدة النسبة ففي المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس وكان جزئيا
لا على ما ادركه فانه فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول ابتداء الى الموضوع كما
في المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق يتميز
امثال هذه الاوليات من المشاهدات او يكون مشاهدا بقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات
مثل ان الشمس مضيئة او كعلمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها
بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات
باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك شهوة وغضبا على ما ذكره او غيرها كعلمك بذواتنا وافعالنا
وذواتنا التي هي محل كمالات نفوسنا الا بالالات ويخص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب
الحكم الكلي في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول
لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس
بتلك الجزئيات فانها انما يستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي
حكما كليا لانه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل بما ادرك
الحس وادى اليه فان حرم بغيره من جملة الواجب تعلم وان لم يجزم بعلم يعول عليه ويخرج جواب من انكر
المحسوسات وزعم انها غير مفيدة للتعيين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات
كل ما يشاهد لينتقض باغاليط الحس بعضا بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن
ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور فانه اذا لم يكن له ذلك المشعر
كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا ان كان له ذلك المشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور
كاحتجاجك على من لم يشاهد الفيل مثلا بانك رايته فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز
ان يحتج عليه بها او يكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها
بالاصناف لانه لا اختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات الست
عند الجمهور بالعوارض لا بالذات المقومة لماهية القضية من حيث هي هي وهذا قد يتداخل بعض اقسام
الاوليات اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا يامن النفس فيه عن
الاتفاق اي كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما
ولا اكثريا ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم كحكمك بان الضرب بالخشب مؤلم وانما قال

هذا السمريان المجربات لا يقال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا القار اسود مثلا بل يقال
جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو اي هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء
اي من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدا الحكم الكلي لانه غير مفيد
لليقين والتجربة مفيدة له لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء هو حكم على كلي بما في
جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات
والجماد متحيز وكل جسم متحيز وهو مفيد لليقين لانه في قوة قياس مقسم مفيد له ونظمه ان يقال كل جسم
اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته
فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيد لما يذكر فان كان الاستقراء عبارة عن هذا فيعلم ان حكمنا
على كل انسان بانه ان قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة
لا لمشاهدة الكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء على مشاهدة كثير
من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال
المذكور او كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اي النوع فقد لا يفيد اليقين وانما قال قد لا يفيد لانه
قد يفيد مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما كحكمك بان كل حيوان يحرك لذا (؟) عند المضغ فكه الاسفل
استقراء بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم يشاهد كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه
يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات
اي من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسيا لا تواترا اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا
بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التواطؤ على الكذب وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم
بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في الازمنة السابقة ويشترط فيه استواء طرفي ذلك
الزمان والواسطة في حصول العدد المتواتر وانما ترك اشتراط كون السند الى الحس لظهوره فانه
لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما افاد اخبارهم
يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكنا في نفسه وتامن
النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضي بوفور الشهادات لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات
قد تم وليس لنا ان نحصر عددها اي عدد الشهادات في مبلغ معين كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد
كمن حصره في اربعين الذي ينعقد الجمعة في بعض المذاهب او ثلثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر
الى غير ذلك من تحكماتهم الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد ويؤثر النقصان والازدياد فيه لحصول الجزم من
كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع ساير الشرايط والقراين فرب يقين حصل من عدد قليل و
للقراين مدخل فهذه الاشياء كلها اي في المتواترات والمجربات والحدسيات عند الجمهور وحيث منها
اي من القراين الا ان حدسا فيحكم نسبته وانما جعل الثلاثة من اصناف الحدسيات على قاعدة

فكل جسم متحيز

الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور
لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق دون الاولين وحدسياتك ليست حجة على غيرك
اى حدسياتك على قاعدة الاشراق لتشمل الثلثة كما فى التلويحات وبعض التواتريات والحدسى والتجربى
ليس حجة على غيرك اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه لا يجوز استعمال
هذه القضايا فى القياس الذى يراد به افادة اليقين للغير او يقصد به الحام الخصم اما الاول فلما ذكر من
من جواز ان يكون ما حصل للمستدل بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات
القياس يقين لم يحصل له النتيجة يقينيه ايضا واما الثانى فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل
ثم انكر ذلك على وجه المعاندة لم يكن لنا سبيل الحامه لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التى جعلها
ثلثة هى مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس تركب منها يسمى برهانا كيف ما كان القياس من استثنائى
او اقترانى حملى او شرطى ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية وهى ايضا عند الجمهور ستة
اقسام الوهميات وهى قضايا كاذبة توجها الوهم الانسانى فى غير المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات
كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كحكمنا بان كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها بان
الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كمساعدة العقل المتفرد بالميت بانه لا يتحرك ولا
يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات
الى النتيجة وهى ان الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة
والى ما ذكرنا الاشارة بقوله وكثيرا ما يحكم الوهم الانسانى لشئ ويكون كاذبا وذلك اذا كان الحكم
فى المعقولات الصرفة وحكمها فى المحسوسات كانكاره لنفسه والعقل والوجود لا فى جهة لان عنده
ان كل موجود فى جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا كذلك واما
احكامه فيما يختص به فصحيحه ان شهد له العقل بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان فى مكان
واحد فى زمان واحد ويساعد العقل فى مقدمات ناتجة لنقيضه اى لنقيض ذلك الشئ الذى
حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه على ما مر من المثال ومثال اخر اخص بهذا الموضع
وهو انه يساعد العقل فى ان الانسان الكلى موجود فى الذهن وانه ليس فى جهة فاذا وصل الى النتيجة
وهو ان بعض الموجود لا فى جهة انكرها وكل وهمى يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل
التى ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا القوله والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى امره
بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررنا والثانى المشهورات وهى قضايا يحكم العقل بها لعموم
اعتراف الناس بها اما للمصلحة عامة او لرقة او لقوى انفعالات من عادات وشرايع واداب
كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع
الصفات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الان دفعة من غير ان شاهدنا احدا ولما رسنا عملا

اوحمية ٦

ثم عرضنا علينا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات ولان الاولى نحو النفى والاثبات لا يجتمعان
قد يكون مشهورا اذ المعتبر فى شهرتها تطابق الاراء عليها لا مطابقتها لما عليه الامر فى نفسه فالمشهور
قد يكون اوليا اى فطريا وقد لا يكون فلهذا قال والمشهورات ايضا قد لا يكون فطرية وانما
قال ايضا ليعلم ان الوهميات ايضا قد لا يكون فطرية وامثلته واضحة وقد يكون فطرية كحكمه
ان جسما واحدا فى زمان واحد لا يكون فى مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافى كونه وهميا
لانه قد يتفق حكمهما الكثير يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا كذلك وكليا من حيث
هو مدرك العقل فمنه اى من المشهور الذى هو غير فطرى ما يتبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح و
منها اى من المشهورات باطل كقولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يأول بان نصرة الظالم كفه
عن الظلم والا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاولى مشهورا ايضا من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث
كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولى و
مشهور باعتبارين الثالث المقبولات وهى قضايا يؤخذ عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوى
او لمزيد عقل ودين كالماخوذات من افاضل السلف وامائل الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا
ما قبل ايضا ممن يحسن به الظن والرابع المخيلات وهى قضايا يؤثر فى النفس حالة الورود عليها
تاثيرا عجيبا من قبض او بسط صادقة كانت او كاذبة كقولك فى ترغيب شرب الخمر انها ياقوتة سيالة وفى
تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فيرغب النفس فى الاول وينفر عن الثانى والى اشار بقوله ومن
القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفى اكثر النسخ ما لا يؤثر بتصديق بل بقبض وبسط كحكمك بان العسل
متهوعة وانما لم يقل فى المقبولات وسميتها الان قوله ومن القضايا ما قبل يدل على اسمها
الخامس عنده فى هذا الكتاب المشبهات وهى قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله
او لغيره وليست هى باعيانها وسنذكر اسباب الاشتباه فى المغالطة وهى المراد بقوله ومنها قضايا
اى ومن القضايا قضايا مزورة مشتبهة بامر لم بالتزوير وسنذكرها بعد المغالطة وعند الجمهور
الخامس المسلمات وهى قضايا تؤخذ من الخصم ليبتنى عليها الكلام فى ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت
او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة
خطى مستقيمى سطح والسادس المظنونات وهى قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو
الحكم بالشئ مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم
يذكرها لدخول المسلمات فى المقبولات باعتبار والمظنونات فى المشهورات باعتبار اخر وفى
لفظ فى التلويحات ههنا تلويح الى ذلك فلا يستعمل فى البراهين الا اليقينى سواء كان فطريا
او يبتنى على فطرى فى قياس صحيح واما غير اليقينى فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى
مغالطة وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عن الحام الخصم وتغليطه ومن المشهورات

والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم ودفعه ومن
المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منهما ترغيب المستمع فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر المعاد
وحثه على مواظبة العبادات والزيادة في الصدقات ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس
بالترغيب والتنفير وترويجه الاصوات الطيبة والالحان الحسنة
فصل التمثيل وهو اثبات الحكم
في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا قياسا على البيت
غير معهد المعنى وهو ما تدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت بناء على معنى
واحد لهما وهو التاليف الفقهاء يسمونه قياسا والصور التي الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا
والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة جامعة فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم يقرر
اصحاب الجدل هذا النمط وهو شمول الحكم لامرين بناء على معنى لهما بل عليه المشترك بطريقين
احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء اهل الجدل والدوران عند متاخريهم هو ان المعنى المشترك
اي التاليف حيث عهد كما في البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اي الحدوث وكذا بالعكس اي حيث
انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان في محل النزاع وهو في خبر
لانقطاع عند مطالبة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتج ومع جواز انفكاكهما
في موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما في محل النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين
وهو ان الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما بمعنى انه وجد في بعض صور عدمه ودوران الشيء
مع الشيء وجودا وعدما على ما ذكرنا من التغيير موجب لعلية المدار للدائر فالتاليف علة الحدوث
نقض بالجزء الاخير من العلة وساير الشرائط المساوية لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما
على ما ذكر من التغيير مع ان شيئا منها ليس علة بالاتفاق والثاني ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء
المناظرين والترديد الذي لا يكون بين المتناقضين عند متاخريهم هو انهم يعددون صفات ما وجد
فيه الحكم بالاتفاق الذي يسمونه الاصل او الشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان
او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا ليس بشيء لانا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكروا مع كثرة اللوازم والاعراض
لجواز وصف آخر هو مناط الحكم اي علته لان الترديد غير داير بين النفي والاثبات ولهذا قال ولا ينقطع
عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشيء لا يطلع عليه الا بعد
حين ثم يثبتون ان ما وراء ما نسب اليه الحكم في الاصل اي ما عدا التاليف احاده غير صالحة لاقتضاء
الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر كما يقال علة حدوث البيت ليست الامكان والا لكانت
صفات الباري حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا لكان جوهر وجسم كذلك او ان الذي نسب اليه
الحكم اي التاليف مستقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر لوجود الحدوث مع التاليف
في ذلك الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا طايل تحته اما الغاء ما

سوى الذي نسب اليه الحكم اي الغاء كل ما سواه عن درجة الاعتبار لا يمشي ولا يتم لان مما سواه خصوصية
محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا للعلة المشتركة او كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء
احتمال ان يكون اي الحكم في الاصل لخصوصية اي لخصوص ذلك الاصل وتخصصه ونفسه لا المعنى يجوز
ان يتعدى اي من المعاني المشتركة بينهما او للمجموع الاوصاف اي او لبقاء احتمال ان يكون الحكم في
الاصل لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا وعند التنزل عن هذا وهو كون الحكم
مضافا الى الخصوصية او المجموع اي بعد تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب
وهو كونه مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اسمه كل واحد من قوله اثنان اثنان ومن قوله ثلثة
ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وحرف كل لمدخل اثنان اثنان او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد
لمدخل التي كل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء الحكم اثنين اثنين
او ثلثة ثلثة من تلك الاوصاف دون الاحاد واذا كان فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد وابطال
دخولها في العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه اي التاليف الحقيقي الى نوعين عنصري
لا يلازمه اي الحكم وهو الحدوث الا احدهما وهو التاليف العنصري ولا يوجد اي ذلك القسم الذي
يلزمه الحكم في محل النزاع فلا يثبت الحكم فيه وهذا اقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن
وصف هو المناط والفرق ان هناك يجوز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جواز اضافته
الى هذا التاليف الخاص فمن حيث ان الخاص مغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا الى
وصف غير التاليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التاليف وان كان خاصا كان غير الوجه السابق
فلهذا قال اقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذي عينوه في موضع آخر لا يجديهم لجواز ان يكون
ذلك الوصف جزء احدى العلتين الى ان هما انضم اقتضى الحكم اي لجواز ان يكون في ذلك الموضع ايضا صار الجزء الآخر
هي اجزاء العلة ان اقترنت بهما اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضم اليه ايضا اقتضاه فهو جزء غير
مستقل بالاقتضاء وكان للحدوث وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التاليف
لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعي واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عام
كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والشعاع ومجاورة جسم حار كما سنذكره فيكون في ذلك
الموضع معه آخر اي مع التاليف وصف فيقتضي الكل بالاجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى تعدد
الاوصاف ان الزم بعدها في الموضع الثاني الى السبر والتقسيم في الموضع الثاني والغاء ما سوى
التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من الفساد ما فيه وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام في المواضع
المتعددة بالعلل المتعددة ويقيمون الحجة عليه ويرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز
ان يكون لحكم واحد عام متعددة لكانت الحركة لها علة اخرى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة
بامور متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل بعض ما بنى عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم

العام بل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون بحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في
الشاهد اي الاصل علة في الغايب اي الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد
شرط في الغايب لجواز ان يكون لشيء عام او مشخص علل او شروط على سبيل البدل اما العام فقد
تقدم مثاله واما المشخص فسياتي مثاله ان شاء الله العزيز ومن قواعدهم ايضا ان ما دل على امر في
الشاهد دل على مثله في الغايب فيقال اذا كانت الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى الشاهد
والغايب سواء فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة
فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل مع ثبوته في الفرع لجواز
كون خصوصية الاصل شرط العلية المشترك او خصوصية الفرع مانعة عن علية المشترك ثم قلتم
انه ليس كذلك لا بد له من برهان **فصل** وهو في اقسام البرهان اي البرهان لم وبرهان
ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر الى
الاصغر او انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل خشب مسته النار فهو محترق
فهذا الخشب محترق فالنار علة في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي في ذلك الاوسط يسمى برهان لم
لاعطائه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلة ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر نفسه
بل علة لوجوده في الاصغر وان كان معلولا له كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان
ليس علة لوجود الجسم في الخارج لانه معلول لوجوده فيه بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون اي
الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون علة التصديق فحسب لا له ولا للوجود ويسمى
برهان ان لانه لاقتصار دلالته على انية الحكم اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط
اي الدال على انية الحكم دون لميته معلول النسبة اي النسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر عند
اي الا ان الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا يجوز ان يستدل به عليها لا بها عليه كقولك
هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول
النسبة التي هي مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان
الاوسط والاكبر متلازمين معلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب
فصل في بيان المطالب لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق فالمطالب ان يتوجه
نحو اكتساب التصور وهو اثنان ما واي او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب اما
شرح الاسم كقولنا ما العنقاء ويجاب بتفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا وهو انما يحسب الاسم
واقل الحسب او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باصناف المقول
في جواب ما هو ويقع الحد والحقيقة في الجواب وربما اقيمت الرسوم مقامها اتفاقا او اضطرارا
ومطلب مفهوم الشيء يشملهما فلهذا قال والمطالب منها مطلب ما يطلب به ما مفهوم الشيء ولا يعرف

وجود الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع عند من لم يعرف الشكل الاول من
كتاب الاصول فاذا سال بما عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال ما المثلث المتساوي الاضلاع كان
الجواب وهو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حدا بحسب الاسم واذا عرف وجوده يصير ذلك
الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة
الى شخصين او الى شخص في وقتين وهل اما بسيط تطلب وجود الشيء او لا وجوده كقولنا هل الحركة
موجودة ام لا وتحليلها في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السؤال عن وجود الشيء يكون بعد معرفة
مفهومه لان ما لا يفهم لا يسال عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود
مدلوله جاز هذا السؤال واما السؤال عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده لان طالب ماهية الحركة
انما يطلب حقيقة امر موجود فيتقدم علمه بوجوده ويكون بعد هل البسيط واما مركب يطلب وجود
شيء لشيء كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله ويطلب به احد طرفي نقيض ما قرن به يشملهما لان ما قرن
به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود محمول في هل البسيط ورابطة
في المركب كما يقال هل الحركة موجودة بحال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اي باحد طرفي النقيض
وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة اولا في المركب واي ويطلب به التمييز اي تمييز الشيء عما يشاركه
في الجنس او في الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا كقولنا اي حيوان هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك
ولم ويطلب به علة التصديق اي الحد الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم
حادثا فيقال لانه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشيء في الاعيان كقولنا
لم كان المقناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية وانما سماها اصولا لانه لا
يقوم غيرها مقامها ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان اليها دون غيرها ولهذا
يسمى ايضا بامهات المطالب لان من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسال عن وجوده مطلقا كذلك
لا يسال عن وجوده بصفة كذا ولا عن العلة في انتسابه اليه او في وجوده في الخارج او في اتصافه
بصفة كذا فيلزم بعدم مطلب ما بحسب الاسم جميع المطالب وهو واضح ومن فروعهما اي فروع
اصول المطالب وهو ما يستغنى عنها كيف الشيء وما يقال في جوابه كيفية مثل ان مثل الشيء اسود او
ابيض وكم وما يقال في جوابه يسمى كمية كانت متصلة وهي التي لاجزائها عند التجزية حد مشترك كالمقادير
او منفصلة وهي التي لا يكون كذلك كالاعداد واين الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه ومتى
ويطلب به نسبة الشيء الى زمانه وقد يغني عنهما اي عن اين ومتى اي اذا قرن بما يطلب به كما يقال
في اي مكان هو او في اي زمان هو فيغني اي عن اين ومتى وعلى هذا غيرهما نحو على اي كيفية هو او على اي
كمية هو والمشهور ان هل المركب يقوم مقامها جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه
ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها هل لونه ابيض ام لا وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو في البيت

اما لاوهل هو وجدته الرهان الفلانی امر لا ومن المطالب من الشئ ويطلب به خصوص ما عرفته
غافل لذاته لاختصاص من باولى العقل ويجاب بانه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية تنزل عن
ان تعدّه في الامهات لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فان
ما لا كيفية له لا يسال عنه بكيف وكذا اخواتها

المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين بعض احرف المشائين وفيه فصول

الفصل الاول في المغالطات

اقول قبل الشروع ان صاحب الكتاب لم يورد في هذا الباب انواع الغلط
بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد بعضها وذكر امثلة منثورة
لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه يجيء ذكر انواعه فنقول كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما
فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فسفسطي يشبه البرهان او
مشاغبي يشبه الجدل ولا يلزمهما من ترويج نقيضه مشابهة اما في مادة بان يشبه الحق او
المشهور ولا يكون شيئا منهما او في صورة بان يشبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة
قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والآتي به غالط في نفسه مغالط لغيره والا
وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لما تم المغالطة صناعة فهي صناعة كاذبة ينتفع بالعلم
بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند بها
المشبهات لفظا او معنى ومن المشبهات معنى الوهميات وهي ما يحكم به بديهة الوهم
في المعقولات القصرة فحكمها في المحسوسات على ما مر وهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعة
وخارجة والاول ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط على كثرتها
يرجع الى امر واحد كما قلنا وهو عدم التميز بين الشئ وبين ما يشبهه ثم انها ينقسم الى
ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني والاول الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث
تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ نفسها وهو
ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك
التشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق
باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في لفظ
المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد
تحصلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق بالاشتباه
فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى
المعقول واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب
فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة

بالمعاني

بالمعاني فلا بد وان يتعلق بالتاليف بين المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تاليفها
بنحو ما ولا يخلو من ان يتعلق بتاليف يقع بين القضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة والواقع بين
القضايا اما قياسي او غير قياسي والمتعلقة بالتاليف القياسي اما ان يقع في القياس نفسه لا بقياسه
الى نتيجته او يقع فيه بقياسه الى نتيجته والواقعة في نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته
اما المادية فكما يكون مثلا بحيث اذا رتب المعاني فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا رتب
على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شئ من الناطق
من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما كذب الصغرى ومع حذفه
عنهما تكذب الكبرى واما ان حذف من الصغرى وابقي في الكبرى لتصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك
الاوسط ونشبه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا الا ان الاسماع الذي هو تالي
الصغرى غير الذي هو مقدم الكبرى معنى وتقرير الباقي لا يخفى بعد الاطلاع على المثال الاول واما
الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان و
سوء التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم الى ما لا يكون
النتيجة مغايرة لاحد جزء القياس فلا يحصل بالقياس علم زايد على ما في المقدمات ويسمى مصادرة
على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون ما هي المطلوبة من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس
بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلاء
وهو محال اذ المحال لازم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك و
اما الواقعة في قضايا التاليف القياس فيسمى جمع المسايل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان
لافادته ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي القضية
جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما في مكان الآخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما يتعلق بجزء واحد
منهما وينقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه يلزمه التوهم والتكليف فظن ان كل متوهم مكلف
وكمن راى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ التوهم والابيض بدل الانسان والى ما
يورد فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لو اخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان
او لا يوخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود كمن ياخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى
سوء اعتبار الحمل فقد صار الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية يتعلق ثلثة منها بالبسايط وهي الاشتراك
في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التي في نفس التركيب و
تفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف
والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسايل في مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية

الواحد وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية
الصناعية لصناعة المغالطة واما الخارجيات فهي ما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق
كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل وايراد ما يحيره او يخجله من اغلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى
دقيق والسفاهة او بما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل
عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات وانما لم يتعرض للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من ليس له قدم
راسخ في العلم ولا معرفة بالقوانين المغالطية المختصة بالاقيسة وكان في طبعه ميل الى الايذاء او غلب
عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا ان اللائق اراهل التنبيه عليها لكونها اكثر استعمالا في زماننا
هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم القوانين ومحبتهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى الخروج
عن القياس يقصدون بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعين انهم قهروه واسكتوه
اذ اتكلت على القوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام الثلاثة عشر فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب و
كل مغالطة ذكرها الى القسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن يجب ان يعلم ان اصطلاحه في المغالطات
من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببهما هو غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فانه كثيرا
ما يذكر في اقسام احد هذه الثلاثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت لك لئلا
ينسب ما يرد منه الى الغفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا فنقول **انه قد يقع الغلط في**
القياس بسبب صورته اي صورة القياس **وهو ان لا يكون من هيئة الحمل على ما ذكرنا** ككون الكبرى جزئية
في الاول والثاني او الصغرى سالبة في الاول والثالث وقد عرفت انه من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء
التاليف او الشكل باعتبار البرهان وغيره **ومما يتعلق بذلك** اي بالغلط الواقع بسبب الترتيب
ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية كما يقال للانسان شعر وكل شعر نبات لينتج
ان الانسان نبات فان الحد الاوسط الذي هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى
وهو من باب سوء التاليف **او لا يكون** اي الاوسط **متشابها فيهما** اي في المقدمتين الاولى والثانية
اعني الصغرى والكبرى بسبب اختلاف فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل نحو قولهم الساكت متكلم
والمتكلم ليس بساكت لينتج الساكت ليس بساكت وذلك لاختلال الترتيب من حيث المعنى لا بسبب
لفظ تشابه من الموضوع او المحمول على ما ظن كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان
لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما تكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها لكون
وحده جزء الموضوع ح واستلزامه كذبها لا لعدم تشابه وهو ان يكون جزء المحمول لصدق النتيجة
وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزء المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو
وحده ضحاك فهو حيوان لكانت النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة فاذن ليس الغلط في هذا المثال
عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل ويمكن ان يجاب عن هذا المثال ح

عودة كذا

آخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان
ضحاك وهي ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شيء من غير الانسان بضحاك وهي لا ينتج مع
الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين ولم يعلم ذلك وقع الغلط من
توهم انه ينتج الانسان وحده حيوان وهو كاذب واعلم ان هذا الغلط باعتبار الحد وسوء اعتبار
الحمل وباعتبار المقدمة جمع المسائل في مسئلة وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة واعرف فانه
دقيق **او لا يكون** اي الاوسط **مقولا على الكل** يعني في الكبرى لان شرطها الكلية في الشكل الاول **كقولنا**
كل انسان حيوان والحيوان عام لينتج ان كل انسان عام وهو خطاء وقد نشا من اهمال المقدمة
الثانية اي من اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله **وكون الحيوان في المقدمة الثانية**
غير مقول على الكل اذ ليس كل حيوان عاما **بل هو** اي الحيوان المحمول عليه العام **محض بالحقيقة**
الذهنية فلا يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى
الحيوان فحسب وموضوع الكبرى الحيوان العام الذي هو كلي واحد يصدق عليهما لا يتعدى الى الخصوص
على ما نص عليه الشيخ في الشفاء السرفيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق على الحيوان من
الافراد الشخصية بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو غير جنس الطبيعة
ولان العام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع
او الشخص جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما في الاشارات والتلويحات
لزم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب اليه في التلويحات
ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام يقع تارة موقع كل وتارة يدل
على الطبيعة لا غير وهو من باب الغلط بسبب جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب
احوال العرضية ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها من باب
سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه حيث
لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه تصديق الكبرى ثم لم يبق قياسا على
ما يقدر **او لا يكون احد الطرفين** اي الاصغر والاكبر **في النتيجة على ما ذكر في القياس** كما يقال الاصغر
الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة وراءه وكل جسم لا جهة وراءه فلا يتخرق ولينتج منه فالفلك لا
يتخرق فان موضوع الصغرى هو الفلك المحدد وليس موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر
فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد
هو الحكيم فان المنكر غير المعرف المقتضي للحصر وهذا الغلط باعتبار الحد وسوء اعتبار الحمل وباعتبار
القياس وضع ما ليس بعلة علة **فاذا حفظ ما مضى** اي من شرائط الاشكال **امن من الغلط في**
هذه الاشياء اذ الغلط في كلها لاهمال الشرائط على ما لا يخفى **وقد يقع الغلط بسبب المادة كما**

على المطلوب الاول وهو قد يكون النتيجة بعينها مورد في القياس مغيرة في اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك فالكبرى هي المطلوب بعينه واحد من جهة المعنى لو قلت كل ضحاك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى هي المطلوب بعينه وكل ضاحك بشر واحد لكن يجب ان يعلم ان الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا اخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك في حد القياس او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة كما يقال الشيء كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر فهو جوهر فشيء كذا جوهر لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشيء حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه ليس بجوهر فانه نقول كل ما هو جزء الجوهر جوهر اخفى من قولنا شيء كذا جوهر وهذا ليس من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى وان كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق والعلة القياسية يجب ان يكون علة للتصديق الذي في النتيجة فان كانت مع ذلك علة في نفس الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اي مثل النتيجة في الظهور والخفاء كقولك العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوي النتيجة والكبرى في الظهور والخفاء فلا يكون يعني على تقدير تماثل النتيجة والمقدمة بين النتيجة بها اي المقدمة اعلم منها بالنتيجة وفي جعل هذا وما قبله من المغالطات نظر لانهما لا يغلطان غاية ما في الباب ان القياس اذا اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لا انه يغلط وهذا لا يدخلان تحت قسم من اقسام الثلاثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد على الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة كاذبة شبيهة بالصادقة لاشتباه اللفظ لان الذهن السليم لا يصدق الكاذب الا اذا كان مشابها بوجه ما واشتباه اللفظ اما من ذاته اي من جهة الاداة بسبب اشتباه مصرفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظ هو يجوز عودها الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب الزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلم مع انه ليس مثل ما يعلم او اسم اي او لاشتباه اللفظ من جهة اسمها مجازي او مستعار او غيرها كقولنا بعض النفوش فرس وكل فرس حيوان لينتج ان بعض النفوش حيوان والسبب في اشتباه المجازي الذي هو محمول الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا هذا غلام حسن لاحتمال ان يكون الحسن مضافا الى الغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجهين اي او لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجهين نحو المختار لاحتمال كونه مصدرا فاعل المختير بكسر الياء او يكون فاعلا وعن المختير بفتحها او يكون مفعولا فلهذا قال او تصريف يحتمل الوجهين لكن يحتمل الوجهين لا يختص به بل يتعلق بالثلث الاول اي اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كلا من اشتباه يحتمل الوجهين ولا يخفى عليك انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك بحسب التركيب والثاني من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب احوال اللفظ الفرضية باعتبار ومن باب الغلط بسبب تغيير

الاغلاط المادية ... من باب ...

المقدمة

التاليف

التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في احوال اللفظ بسبب تقدم السلوب اي على الروابط وتاخرها اي عنها او تكررها اي وبسبب تكرر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكررها فان افرادها سلب وازواجها اثبات لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اي يقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطا فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطا لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا سالبة الوجود غير السالبة الوجودية وقس عليها سائر الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اي الذي هو الممكن العام او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو الممتنع وما ليس بممكن اي بالامكان الخاص قد يكون ضروري الوجود او العدم لصدقه على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اي بالامكان الخاص فانه بعينه ممكن الكون الا ان نعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد عرفت هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء اي اجزاء المحمول او الموضوع ولا تستعمل الترايد اي على سبيل واحد وعدلت الى اللفظ الايجابي بحسب طاقتك فلا تكرار السلوب في التركيب اللفظي امنت من هذا الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اي من الغلط الواقع بسبب انك لا تبلغ في المغليط منها ولهذا قال والسلوب مغلطة جدا اي الحالات السلوب مغلطة في الغاية وقد يقع اي الغلط بسبب التركيب كما يوجد البعض التركيبي كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض من ابعاضه كاسنانه مثلا واحترز بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان فاذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث هو جزء وكما يوجد كل واحد اي الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد من الناس تشبعه رغيف خبز والجميع اي الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا كل الناس اي جميعهم يشبعهم رغيف خبز كل اي كل واحد منهما مكان الاخر وهذا وما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة وقد يقع اي الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب جيد اي في نفس جوهره واخلاق فاضل فيقال انه طبيب جيد اي في الطب او تركيب وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اي مركب منهما وذلك اذا اردت بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات فيقول انها زوج وانها فرد ويكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن

او تفصيل ٩

٤١

احد المتلازمين بعينه هو الآخر او ان احدهما عين الآخر ولا يعلم ان التلازمات ما ليس بينهما
الا الصحبة كاستعدادى الضحك والكتابة فى الانسان لتلازمهما مع ان شيأ منهما ليس عين الآخر
ولا عينه وهذه المغالطة اى اخذ احد المتلازمين مكان الآخر كثيرا ما يقع لمن يرتسخ فى العلوم وفيا خذ ما مع
الشىء وهو الملازم مكان ما به الشىء وهو العلة وقد سعى على هذا اى على اخذ ما مع الشىء مكان ما به الشىء
كثير من الدور الفاسد كما يقال ان لم يكن وفى بعض النسخ انه لم يكن ابوة دون البنوة والبنوة دون
الابوة فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا وهو فاسد فانهما يكونان معا لان التوقف
هو توقف المعية لاستحالة ان يوجد احدهما الا مع الآخر وهو جائز واقع غير مستلزم للمحال لا توقف
التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان
كل واحد منهما بالآخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غنى
عن التفسير وقد اورد عليه ان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول مع وجود
العلة بالزمان وان اريد به التقدم بالذات فنستفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشىء
علة الآخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الآخر كون كل واحد منهما علة للآخر وذلك هو الذى ادعيتم
استحالته فيكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليقع
الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهى لا يفتقر الى بيان فان كل واحد من العقلاء يتصور
تقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية يكفى فى
تقريره ذلك ان يقال لو كان وجود كل منهما بالآخر لافتقر كل واحد منهما الى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى
الشىء مفتقر الى ذلك الشىء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم ومما ظن بعض اهل العلم
انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة نقض عليه بالمتضايفين
فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى
عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر فيتوقف كل واحد
منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل فى وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية اى ضرورة اما
على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الآخر للاستغناء من الجانبين واما على الثانى فلتوقف كل
منهما على الآخر واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الآخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اى نفى
المعية اذا امتنع وقيل لا نسلم انه لا معية على التقدير الثانى لان توقف كل منهما على الآخر لا ينافى المعية
لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يستلزم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منحنيتين
قد يقع مثلا ان يقام كل واحدة منهما مع الاخرى ضرورة ولا يقوم احديهما الا مع قيام الاخرى لا ينقد
على اقامة الحجة عليه ثم انه اى ان هذا الدليل بعينه متوجه فى المتضايفين فى وجودهما العينى وفى وجود
تعقلهما معا ايضا والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا فى العين والذهن وربما

قلا

يستثنى هذا

يستثنى هذا القايل المتضايفين من القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيأن كل واحد منهما
مع الآخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة المغالطات ان تستعمل حجة كهذه القاعدة بهذه الحجة
ويستثنى منها شىء كالمتضايفين يكون نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت القاعدة سواء
دون حجة اى يستثنى منها شىء دون حجة وهذا اى استثناء شىء من القاعدة دون دليل هو ايضا
فى ايراد هذه المباحث العلمية والارشاد لا القدح وفى كثير من النسخ والارشاد والقدح لعلم مغلطة
فى حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغلطتان اللتان فيهما احديهما دعوى نفى المعية على تقدير
توقف كل واحد منهما على الآخر وثانيهما استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة
اليه والى غيره مما هو داخل تحت القاعدة والحق الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما
مدخل فى الآخر فلا يتصور الا مع المعية وفى اكثر النسخ مدخل فى الآخر يتصور مع المعية وليس من
شرط كل ماله مدخل اى فى تحقق الشىء كقيام كل واحد من اللبنتين فى قيام الاخرى وفى اكثر النسخ وليس من شرط
كل مدخل اى كل ذى مدخل فى تحقق الشىء التقدم والعلية المطلقة كما من شرط وجوب التقدم المدخل
اى فى العلية كاستعدادى الضحك والكتابة فى الانسان على ما تقدم واعلم ان هذه المغالطة وهى اخذ
ما مع الشىء مكان ما به الشىء من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما يصاحب الشىء ويلازمه
ملازمة المعية وبين ما يلازمه ملازمة العلة والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
لانه اخذ فيهما سببه الشىء بدله ومما وقع الغلط ان يؤخذ مستحق امر فى شىء كما يجمع البصر فى السواد
معنى عاما كاللون ليثبت اى ذلك الامر وهو جمع البصر فى مشاركة فيه اى فى مشارك ذلك الشىء
فى المعنى العام كالبياض كمن يقول السواد انما يجمع البصر لكونه لونا فالمعنى له البياض وهذا من
باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الحركة انها لا يتصور بقاؤها زمانين فاخذنا انها
كذا للعرضية ليتعدى الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض
لا يبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم
على الهيولى انها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدوما وهى باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة
الى امور اخرى كالصور والاعراض وهذا هو المثال المشهور ولذلك لكن احد ما هو محمول ومما على الشىء
حملا عرضيا مكان ماهيته فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا الباب
لوقوع لفظى القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذى
لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان بين سطحى الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر ما لا يتناهى
بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هى بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار
الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اى وسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد
منهما مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس فى السفينة متحرك فكل متحرك فلا يثبت

على موضع واحد لينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عندهم في حمل
بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه ذلك عليهم لوقوع لفظي العرض والذات
فيه عند بيان وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان انما يصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك
بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت في موضع واحد لا يكون الاوسط مكررا واذا قلنا اجعل مكررا
صار بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون الغلط من باب سوء التاليف واخذ اي بسبب اخذ
الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه
كليا امر عيني عليه لاتصافه به في الاعيان كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل
عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ الاعتبار الذهني عينيا ما يقال لو كان ال
شيء كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا هذا خلف والغلط فيه ان
الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به وهو
من سوء اعتبار الحمل وذكر مثالا ايضا قولهم لو كان العدم متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان
موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو
تالي الصغرى الذهني والذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط والا كذبت احدى المقدمتين
ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي بسبب اخذ مثال الشيء مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية
الماخوذة من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود
الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشيء حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ
اي بسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة
مع الالات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كثير
ربع الفرسخ من الرجال مسافة فيظن ان الواحد منهم ربعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى ولا
وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركها اصلا ويمكن ان يأول كلام المص رحمه الله بحيث يشمل
الصورتين لان في الاولى اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصته
من الحكم اليه وهذان من باب سوء اعتبار الحمل واخذ اي بسبب اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف
علة له كما في برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فاما ان لا
يحصل شيء منهما او يحصل احدهما دون الاخر او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد
عن الحركة والسكون بل عجز الالهين والثاني عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد
والغلط فيه ان المحال من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الهين بهذه الصفة
استحالة الهين مطلقا الذي هو المطلوب وهذا من باب وضع ما ليس بعلة علة على ما لا يخفى وعنده مختص بالخلف
كما قال في التلويحات ووضع ما ليس بعلة علة مختص بالخلف وهو ان يتبين ان المحال كان لنقيض المطلوب

ويكون لغيره لكنه في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات عرفت من حده انه لا يختص به واجراء
اي بسبب اجراء طريق الاولى والاولوية عند اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب النفس اولى
من التماسك هذا اصح النسخ وفي بعضها من التخلخل وفي اكثرها من التخيل وهذا خطاء لقوله بعد اشتراكهما
في الحيوانية اللهم الا ان يقال المراد بعد اشتراكهما في خواص الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما
في كثير منها كما سيجيء مشروحا ان شاء الله العزيز وانما يصح ذلك اذا كانا من نوع واحد وكان المقتضي فيهما
امرا متفقا بالماهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز
وكما لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وهذا انما يصح عند اتفاق النوع
والا فالملاسة قايمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجراء هذا الطريق اي وكذا يقع
الغلط بسبب اجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية
والتغيرات الفلكية كقول القايل زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية فلا
ينبغي ان يقال لتخصص احدهما به ولا يعلم ان ههنا اسبابا غايبة عنا كهيات سماوية واتفاقات
ارضية يجب ويمتنع بها امور ممكنة ونستبرهن عليها وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال في
النقص كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولى والاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر
لكمال في نفسه واما كيفية هذا الكمال فخيالي من بعده ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا
ليبنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كما ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير
ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجود شريك الاله ممكن والغلط في
ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا
او ممتنع ولكن لا من جهة يبتنى الكلام عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشيء
متفرع على امكانه الذي هو المطلوب ههنا فكان نفس المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع عليه المطلوب لزم الدور
وحل التحقيق ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية
ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية ولوجوب رعاية هذا القيد في
الباقي يكون النتيجة ان شريك الاله ممكن بحسب ذلك الفرض وليس المطلوب ذلك بل انه ممكن في نفسه
وقد يقع الغلط لقلة المبالات بالجهات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهومه البياض وزيد
ابيض لينتج تعدية الى دخول البياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا
من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض وهذا من باب سوء
اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال الحركمن يسمع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة عن الاعيان
فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان فحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة
ومما يقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقص عن المحمل وفي اكثر النسخ عن الحمل والمراد من المعنى

الذي اطلق اي ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شيء بل فيما وقع عليه النقض فعلى النقض اذ لا ينضبط
المحل او المحل بل المعنى المصطلح عليه حينئذ مغلط فيه بحالهم على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحل اخرى
وذلك كقول بعض مثبتي الجزء لما اورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون
ما منه الى احد الطرفين غير ما منه الى الآخر فينقسم الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل الاجزاء انقسام
المؤلف مع غيره وهو جسم لانا نعني بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير تفسير الجزء عما اصطلح عليه دفعا للنقض
ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بسبب تسميته جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا الغير الجزء
الذي سميته بسبب التاليف جسما له الى كل واحد طرف فينقسم سواء سميته جسما او جزءا فان تغايرهما
في ذاته لا في اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات الباري وقدمها لما اورد عليه ان الصفات
ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت واجبة يتكثر الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب لان
الصفات ليست غير الذات لانا نعني بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود وصفاته ليست
كذلك فيكون عين الذات فلا يتكثر فغير تفسير الغير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا ينفعه
لان الخصم يهجر لفظ الغير ويحرم التلفظ به ويقول ان كانت الصفات عين الذات والذات
واحد فلا كثرة بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس عينها اما واجب او ممكن
اذ لا خروج عن النفي والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير كما مر ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط
او ومما غير فيه الاصطلاح لورود النقض لانه يمكن حمله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل
فاذا قيل لا نسلم ان المماثل لـ ا المماثل لـ ج مماثل لـ ج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي بين
ا ب من جميع الوجوه لدخول المماثلة التي بين ب ج في القضيتين ا ب حينئذ وصيرورة ا مماثلا لـ ج
في المماثلة التي بين ب ج سواء كانت من جميع الوجوه او لا فان جزئية المماثلة الثابتة لا بعينه وكذا
جزئيه لو اذا كانت الثابتة كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف ما لو كانتا جزئيتين فانه يجوز
اختلاف الجهة حينئذ على ما سيتلى عليك اجيب بان مرادنا من المماثل المماثل من جميع الوجوه
فخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض ثم لما كان قوله فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من
جميع الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا كانت المماثلتان من وجه واحد قال واذا كانت اي
المماثلة من وجه واحد فيلزم ايضا ان يكون المماثل من تلك الجهة مماثلا اي من ذلك الوجه بعينه واما
لو تعدد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شيء شيئا بامر ويماثل غيره بامر آخر ولهذا غيروا الاصطلاح
وخصصوا تفسير المماثلة بعد ان كانوا اصطلحوا على تعميمها والمساوي للمساوي مساو ايضا اذا
كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذي عرفت في المماثل فاما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم
يساوي بطوله جسما وبعرضه جسما آخر فلا يلزم ان يكون مساوي المساوي مساويا واليه الاشارة
بقوله فاخذ مساوي الشيء من وجه لجسم المساوي لجسم ب في الطول مثلا لا يلزم ان يساوي

اما المساوي ولا اخرى اي لجسم ب من وجه آخر وهو ج المساوي له في العرض مثلا فقوله فاحد مساوي الشيء
جواب فاما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا فان قيل لا نسلم انه اذا اختلفت جهة المساواة صح اطلاق المساواة
عليها لانها لا يطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المساويين على الشيئين وان
لم يتساويا من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعي ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساويين في الطول فقط
وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط اي لا في العرض والعمق ولا يخفى انهما من باب سوء اعتبار
الحمل ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اي للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق
لانه ليس كذلك بل لانه وجد امثال هذا القسم مخصصا بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل
لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في
حقه البصر ولهذا فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما
ضدين للخير والنور وقال لا شيء من المتضادين يكون عن مبدإ واحد فلا بد وان لا يكون للشر و
الظلمة مبدأ غير مبدإ الخير والنور على ما يقوله الثنوية وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضدا
للخير ولا الظلمة ضدا للنور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان
تقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية في الخارج ليحتاجا الى المبدإ وحده بل علتهما
عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد مقابلا اخذ
المقابل على القصد ومن اخذهما بالعرض مكان بالذات اذا ريد بالمعدوم معدوم الملكة لا استدعا
عدم الملكة محلا قابلا للملكة لانه ليس عدما صرفا فيستغني عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة
بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات
فهذا كان من اخذها بالعرض مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على المحققين اشتباه الامر الوجودي
بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا به يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية و
امثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا
الموضوع كالجسم والانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر لا يحتاج الى وضع شيء حتى
يكون ساكنا او اعمى بل يكفي استبقاء الموضوع ورفع شيء منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته
عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور اخرى
من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم ولو وقع الغلط كما اوقعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام
منها ما يشترط فيها الامكان اي امكان اتصاف موضوعات تلك الاسماء بما يلائمها كاعدام
الملكات مثل العمى لا يعد الشيء اعمى الا بعد ان يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيه ذلك قال ومن
اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف بها

غير مادي التفرد فانه عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء
المادة فيمن يتصور في حقه ان يكون ماديا ولا الثاني عبارة عن انتفاء التكثر فيما يمكن ان يكون كثيرا
لتكونا من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس كون الشيء غير مادي وغير كثير ولهذا علل
بقوله فهي اسماء السلوب اذ التقدير وانما لا يشترط فيهما الامكان لانهما اسماء لنفس السلوب التي هي
العدم المحض لا لسلوب مضافة التي هي اعدام الملكات ليشترط فيها الامكان ومنها اي من اسماء الاعدام
ما لا يطرء في نوع واحد وفي بعض النسخ في موضوع واحد بمعنى انه يشترط امكانها في بعض اشخاص النوع
دون البعض كالمرودية التي هي عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيهما في الانطا ذمرودية
عدم اللحية فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ويشترط في الفتى لان مرودية عدم اللحية عما
من شانه ان يكون له لحية ومنها اي من اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اي ما هو باعتبار شرط
الامكان يعني في جميع الحال حتى يطرء فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا
لدلالة المثالين وهما قوله كالعمي والسكون عليه مالا لدلالة لفظ الاعم عليه فان الظاهر ان الاكثر في اسماء
الاعدام اما ان لا يشترط الامكان اصلا ويسمى اسماء السلوب واما ان يشترط مطلقا وهي اعدام
الملكات واما ان يشترط في بعض الحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار واسم السلب باعتبار
اخر هذا اصطلاح المشائين وربما اختلف الاصطلاحات في ذلك ولذلك قال والاصطلاحات مختلفة
الا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء عند المشائين اما انه ليس بمضيء فلكونه غير قابل للنور لانه شفاف
في الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء
الاقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلالة الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم
حتى لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال انما ذهب اليه المشاؤن بناء على ان الهواء في العرف
العام لا يسمى مظلما لان كل سليم البصر اذا صحا ولم ير شيئا عليه اطلق اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء
او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن ذلك اي مما يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب
مكان العدم والملكة كما يقال الحجر اما بصير او اعمى لان الاثبات والنفي لا يخرج منهما شيء كقولنا
الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس ببصير
على الشيء صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر عما من شانه ان يبصر فلهذا لا يلزم من صدق ليس ببصير
صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم
والملكة فلنا ان نقول ان الحجر ليس ببصير ولا نقول انه اعمى وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات لانه اخذ شبيه الشيء بدله ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على
المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن والاول ليس
ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال

وقد عرفت حله فيما تقدم وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينقلب موجبة الى سالبة وهذا وان
كان مندرجا تحت الغلط الناشي من اشتباه اللفظ لانه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام
قد ذكرنا انه يعني به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد
والعام الاول اي الكلي كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلا
اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما
اعم والاخر اخص هذا خلف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام اللاحيوان اللاانسان
لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص
فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق
قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان لصدق كل انسان فهو ممكن بالامكان العام
لكنه كاذب لان الموجبة يستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عاما لا مفهوم له اصلا
فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة قلنا
لا نم انه لا مفهوم له فان الشيء اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا بالضرورة ولما
كون ذلك المفهوم محيا ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا في قضية موجبة فان اراد الوجود الذهني
فكل ما له مفهوم فهو موجود في الذهن والا لم يكن مفهوما وان اراد الخارجي فلا نسلم ان الحكم
بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال و
الخاص الذي بازائه اي بازاء العام الاول كالانسان يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه
كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا
متساويين كما ذكرنا والعام الثاني يعني كل ج ب بعكس هذا اي بعكس العام الاول فيما ذكر فانه يلزم
من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اي الموجبة
الجزئية وكذا كل شخص شخص من ج اي وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه اي كذب العام الثاني
وهو كل ج ب كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ج ب الا ترى انه يلزم من صدق كل انسان حيوان
صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض
الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان واما خاصه اي خاص العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا
يلزم من صدقه صدق هذا العام وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه
اذا لم يكن بعض من ب ج لا يكون كل ج ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء
متشابهة لكلها حقيقة جزئها اي احد المغالط لكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها
وهو باطل لانه ليس على اطلاقه وانما يصح هذا فيما عدا الشكل وبعض الكميات يعني في كل ما اجزاؤه
متشابهة ان لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي ماء فان مجموعهما يشاركهما في الحقيقة

لان الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدايرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل
الذي هو الدايرة وفي اكثر النسخ ولا يشاركها الدايرة في الحقيقة ولان بعض الكميات وهو المنفصل
لقوله والاثنان يحصل من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة **الفصل
الثالث** في بعض الضوابط حل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية اي الكبرى كقولنا كل اثنين
زوج تغني عن المقدمة الاولى اي الصغرى كقولنا ما في كم زيد اثنان ولا نعلم انا وان علمنا ان كل اثنين
زوج لم يندرج ما في كم زيد بخصوصه بالفعل اي لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه
من كونه اثنين حصاة كان او غيرها حتى نعلم انه اي نعلم ان ما في كم زيد زوج عند حكمنا هذا
اي ان كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اي ان ما في كم زيد اثنان نعلم آخر اذ جهة الخصوص وهي كونه اثنين
المجهولة غير جهة العموم وهي كونه شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج الى علم آخر
فاذا لم نعلم اندرج الاصغر في موضوع الكبرى بالقوة لا بالنسبة الى نفس الامر فان الاندراج حاصل
بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فنعلم بالقوة ان ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المط
وهذا الشك ينشاء من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة
الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل فغلط وهو واضح ومما
اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل المجهولات قول القايل ان مجهولك اذا حصل فبم
تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين
يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل
وهذا ايضا انما لزم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لان ما تقدم اهمال الحيثيات
ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واخذت الاولى بدل الثانية وههنا اهملت حيثية
كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من آخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا ليتوجه الشك
فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو المجهول المطلق بالبداهة
وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه
مجهول من وجه متخصص اي ذلك الوجه المجهول بما علمناه فاذا حصل علم بالتخصص المعلوم انه المطلوب
كما انك تجهل خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات
المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك وجرت عادة الاوايل ان يمثلوا
على ذلك بالآبق فاذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه لانه
مجهول المكان فاذا وجد علم انه آبقنا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا
اي هذا الجواب وهو كونه معلوما من وجه مجهولا من وجه متخصص بما علمنا انما هو في القضايا و
التصديقات اي لا يتمشى في غيرها كالتصورات على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب ح

معلوم التصور مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفنا صورا انه التابعة وهو المراد من قوله
فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا العالم مرهو مكن لم نطلب الا حكما مخصصا بهذه التصورات
خب واما الثاني فتوجيه اولا ايراد الشك هو ان التصور المطلوب ان لم يكن مشعورا به امتنع
امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به فهو متصور اذ لا معنى لتصوره
الا كونه مشعورا به واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب التصور وثانيا انه لا يندفع بان يقال انه
معلوم من وجه مجهول من آخر لانا لما قيل ان احد الوجهين غير الآخر لاستحالة ان يكون الشيء الواحد
معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما
بطل لما سبق فان ذلك ليس بشيء لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذا لو لم يقترن بالوجه
المعلوم كما تمثلت به من الذات المجهولة التي علم تخصصها بصفة فان الذات والصفة لو كانا معلومين
او مجهولين استحال الطلب فانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والآخر مجهولا ولا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع
طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان ولا
شك في مغايرتها لكل منهما بل لما قال حاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر
والوجوب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يتمشى في الذات المجهولة اذا كانت المحسوسات
وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر ولكون الشك يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال
ان هذا الجواب لا يتمشى في التصورات الى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشيء فطلب
مفهومه فقيل له ان هذا وضع بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو كذا
من تصور الشيء بلازم واحد ولم يشاهد فقد يشك في بعض الصفات ان شرح له شارح
فاذا تيقن ان ققنس وهو طير يقال له ققنس وهو طاير متولد بغير متولد له قصة مشهورة ولم
يشاهد وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عمومه فيه كالطيرية مثلا لم يكن لاحد ان تعرف
بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل عنده
بضرب من التواتر من اشخاص ان الطاير المسمى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم ان مبنى هذا الكلام
على ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر وهو في حيز المنع **قاعدة**
لا يجوز ان يكون للشيء كالانسان مثلا مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثل ان تكون
الحيوانية مع الناطقية مقومة لحقيقته الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصهالية اخرى لاختلاف الماهية
بكل واحد منهما اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصهالية فرسية
مع انها شيء واحد بالعرض وهو محال هذا في مقوم الماهية وهو ما لا يوجد الماهية دونه مع كونه جزء منها
واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشيء دونه مع كونه خارجا عنه كخالقية الانسان وعرضية السواد
فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده على سبيل البدل

وفي اكثر النسخ هكذا قاعدة يجوز ان يكون للشئ مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل
ولا يتصور ان يكون لماهيته مقومات مختلفة على سبيل البدل انتخلف الماهية بكل احد منها
وعلى هذا فمن اراد اثبات تجويز البدل لمقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للماهية لاستحالة تجويز
البدل في مقومها كما عرفت ولا يقال لا استحالة فيه ليقوم حقيقة الخاتم من مقومات مختلفة
كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات وغيرهما كبعض الاحجار اذ لا شئ منها بمقوم له ولهذا
لا يؤخذ في حد شئ منها بل المقوم هو المشترك بينهما وهو الجسم ولهذا يؤخذ في حده ويقال الخاتم
جسم من شانه كيت وكيت ومحال حتى لا يكون العلل اى المقومة لوجود الشئ كالهيولى المعينة
ما لم المأخوذات علل مختلفة كالصورة الهوائية والمائية مثلا ليقوم وجودها بالمائية تارة
وبالهوائية اخرى عند صيرورة الماء هواء فيستقل الامر العام وهي الصورة من حيث الصورة
بالعلية اى لوجودها دونها اى دون المأخوذات عللا اذ علة وجود الشئ الهيولى المعينة الصورة
من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنها لا المأخوذات عللا لانفكاك الهيولى عنها ولا يبقى
دعوى التعدد اى تعدد مقوم الوجود على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه يجوز ان يكون
للشئ مقومات مختلفة لوجوده كخالقية الانسان وحدوثه وتحيزه الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل البدل
واما يكون ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل ما يعد كذلك كالانسان من الطفولة الى الشيوخة
بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيهما ما قال على الصورة المتعاقبة على الهيولى المعينة اذ
المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن معين لامكان
وجوده دونه ولكونه كذلك امر بالاحتياط حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد كذلك فيبطل دعواه.
قاعدة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شئ على شئ يبطلها وجود ذلك الشئ في جزئي
واحد كمن حكم ان كل ج بالضرورة ب فوجد جزئيا واحدا ليس ب ينتقض به القاعدة لدلالته على
ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالوجوب والا لما امكن في بعضه لمشاركة الكل في تلك الطبيعة
وكذلك من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد جزئيا هو ب ينتقض قاعدته لدلالته على ان
حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افراد ج بالباء ومن حكم
ان كل ج ب بالامكان اى الخاص لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم اى لا يبطلها الا وجود اتصاف
فرد من ج بب ولا عدم اتصاف فرد منه به اذ امكان الشئ للشئ بهذا المعنى معناه ان وجوده
ليس ضروريا وكذا لا وجوده فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شئ كلي على كلي اخر مثل
البائية على الجيم كما ان يجد جزئيا واحدا اى من ج هو ب جزئيا اخر ليس ب فيعرف انه لا يمتنع
على الطبيعة الجيمية الكلية البائية والا لما اتصف من اشخاصها واحد بها ولا يجب والا ما تعرى جزئي
واحد منها وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد

[illegible]

وسلبها عن آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت في زيد ولا واجبة والا
لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن ادعى اثبات شئ كلي على كلي آخر لان دعوى ثبات
يعم الامكان والوجوب والامتناع وهما يخالفانه في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت شئ
في شخص واحد ولا الحكم بالامتناع يثبت بنفي الشئ عن شخص واحد اللهم الا ان تبين ان الثبوت والنفي لنفس
الطبيعة في ذلك الواحد كالحيوانية لزيد الناسية لطبيعة الانسانية لا لكونه ذلك الشخص المعين فانه
اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب والنفي عنه دالا على الامتناع والطبيعة
البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس ذهني كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها في الذهن
ان يكون هي اى تلك الطبيعة وهي السواد او قسيمها اى قسيم تلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد
من جواز كون الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصصه بفصل احدهما قال اى متخصصا بفصل
احدهما وتقدير الكلام يمكن على جنسها ما في الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كقابضية
البصر او تفريقه كاللونية فانها الطبيعة بها ممكنة ان يكون سوادا او بياضا اى لا مانع لها في الذهن
من تخصصها باحدهما وفي الاعيان لا يتصور اذ لا لونية مستقلة في الاعيان فيمكن لحوق خصوص
بياضية وسوادية بها كما سنذكره وهو ظاهر وعلى هذا فيمكن على كلي اللون ما لا يمكن على كل لون
لامكان تخصص الجنس بفصول انواعه على سبيل البدل وامتناع تخصص شئ من انواعه بغير فصله
والنوع وان شارك الجنس في امكان تخصصه بكل ما يختص به اشخاصه لكن باينه في امكان تخصص
كل شخص من اشخاصه بغيرها التشخص به اعني بما به تشخص غيره اللهم الا لمانع خارجي واليه اشار
بقوله والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يختص به اشخاصها اى من المشخصات
كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها ويمكن اى سائر ما يختص به اشخاصها على كل واحد ايضا
اى بخلاف الجنس كما قررناه مثل السواد والبياض والطول والقصر اى غير ذلك من الاعراض وان
امتنع اى بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجي والسواد على الرومي فانما يكون لامر من خارج
اى لا يكون الا منه لاستحالة ان يكون لذاته والا اطرد قاعدة واعلم انا اقتصرنا
في هذا الكتاب على هذا القدر اى من هذا العلم الذي هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة في
هذا العلم الذي هو المنطق واكثرنا في المغالطات ليتدرب الباحث بها فان الباحث يجد
الغلط في حجج طوايف الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع
الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق اى من اجزاء المنطق ولهذا نحن ايضا اطنبنا فيها
ولما كان السلب وجوديا من وجه ما اذ له في ثبوت الذهن من حيث انه نفي في الذهن وحكم عقلي
اى حاصل فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب فيجب اى دون النسبة
السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة

الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودي اي له وجود في الذهن وان كان قاطعا للايجاب
آخر ثم وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضروري في الوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع
والامكان ايجابه وسلبه سواء وفي بعض النسخ وسلبه فيه سواء اي في الذهن وكانت التركيبات
الممكنة اي القضايا من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة
ومركبة غير محصورة اي غير منحصرة لكثرتها لاجرم اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر اذ غرضنا
فيه امر آخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي فيه دون التسابب للغلط على ما قال لا البحث والجدل
والممارات والمباهاة فيطول الكتاب بتركيب اعتبارات التي لا يجدي بطائل كما هو مذكور في كتب
المشائين ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة
اي المطلق العام لم يتناول عن الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا اذا لم يقع بعضه
ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل والمطلق الذي في المحيطة اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق
العام لا يطرد اي لا يصح ولا يصدق الا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب لانها كلها بالفعل
وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول ولكل واحد
من هذه الستة ضرورة بجهة ما من الجهات على ما هو مشهور معروف فيتعرض لها اي لتلك الضرورة
او الجهة فلا حاجة في المطلق اي العام حينئذ للاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق الا حيث
يصدقن والممكن العام اعم منه اي من المطلق العام واشد اطرادا واطلاقا لتناوله ما وقع ولم
يقع ضروريا كان او لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يتعين وقوعه وقتا ما والا لا يكون مطلقا
عاما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة اي في الكلية كما مر آنفا دون الممكن العام لانه لا يتعين وقوعه
وقتا ما لان الامكان لا ينافي الخلو دائما ولا يشعر بضرورة ما في المحيطة لصدقه على الممكن الخاص الذي
لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اردنا امرا عاما وجهة عامة كفانا الامكان العام فلا حاجة بنا الى
الاطلاق المغلط لشموله لجميع الفعليات ولما لم نطلع على ما لحال البعض موضوع بعضا غير
معين الا معرض نقض كما اشار اليه من قبل حذفنا وفي اكثر النسخ حذفنا ذكر البعضيات المهملة
اي غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم
كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة
ولا يتخرق ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات المعينة التي
هي كليات ايضا وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم
الشركة فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية فان نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع
الشركة فيها فلسبب خارج عن انفسها وذلك لا يمنع من كليتها ولما ليس يحتاج الناظر في كل مطلب
من المطالب العلمية الى رد السياق اي الشكل الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف صحتها

في موضع

في موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب اي جعلها اجزاء من المحمولات وتعميم
البعضيات اي جعلها محيطات في جميع المواضع بعد ان عرف ضابط في موضع واحد وهو
واعلم ان المشائين بينوا وفي كثير من النسخ تبينون العكس اي المستوي بالافتراض كما في السالبة
الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية والخلف اي بالخلف كما في الموجبتين والخلف
ايضا في العكس يبنى على الافتراض لما سيأتي لتذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض
فيقول اذ كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي بالضرورة والا يصح اي يمكن
بعض ب ج فنعينه اي ذلك البعض من ب شيئا معينا وهو موصوف بج بالفعل والا لا يتم الدليل
وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه تذكر بعد هذا ما يدل عليه ولكن هو د فد هو ب وهو ج وهذا هو
الذي يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشيء ما موصوف بج موصوف بب
وقد قيل لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية يبينون عكسهما
بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يكون صادقا بعض
ب ج لانا نفرض الذات التي هو ج و ب بالفعل د فد ج و د ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل
وقد يبينونهما بالخلف وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شيء من ب ج دائما ويعكس
الى لا شيء من ج ب دائما وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا نسلم انعكاس
لا شيء من ب ج دائما الى لا شيء من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شيء من ج ب دائما لصدق بعض
ج ب بالاطلاق فنعينه شيئا معينا ولكن د فد ج و ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شيء
من ب ج دائما هذا خلف وهو المراد من قوله يبنى اي الخلف وفي نسخة والخلف يبنى تارة اخرى
على الافتراض فان الخلف فيهما اساسه على عكس السالبة وفي السالبة لا بد من الافتراض على ما
ذكرنا وهو الافتراض بعينه الشكل الثالث وهو الذي الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما
كان هو بعينه اذ يطلبون بسط يحمل عليه الجنسية والبائية مثلا كالدال ويقولون كل د ج و كل
د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يبينون عكس الموجبتين بالافتراض ليس هو الشكل الثالث بل
فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة ثم يبينون الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس اي
بعكس الموجبتين فدوروا البيان ويلزم منه بيان الشيء وهو الشكل الثالث بما يتبين به
وهو عكس الموجبتين ثم الخلف في العكس استعمال الغير مطبوع فان الخلف من القياسات
المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجاتها كيف يسلم له الحكم في معرفة صحة ما ينتج
فلنقتنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى التطويل في قياس الخلف ولسنا في لا
ينتفع بالخلف فيعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقتراني واستثنائي ولم
تطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه ويتبين بصحة العكوس التي ذكرها ولكن

عن التطويل في هذه الاشياء استغناء اي بما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة
الكثيرة الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا وترجيه
ويتالف مما يناسبه ويكون مقدماته مسلمة اوما في حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا وان
الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل
كونها بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب موضوعا فيه اولا ومنه الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب
بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو اذا وضع ذلك وظن انه المطلوب ولا ينافي ذلك صدق المطلوب وحده
قبل الخلف لا يدل على بعض المطلوب والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير كاف في تبيين ان هذا هو
العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فانه ينعكس الضرورة ليس بعض
ب ج والا فكل ب ج فيفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه على ما عرف فيلزم ان يكون شيء من
الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب هذا محال فصح العكس هكذا هذا البيان لا يدل على انه
العكس وانما صح هذا وان لم يكن عكسا الكونه لازما من لوازمه لا شيء من ج ب بالضرورة وان كان
الخلف وحده غير كاف وامكن ان يتبين دون صحة العكس كما بينا اي في هذا الكتاب فلا يكون بيان
بيان العكس دون الخلف باس وكذا بياننا الاشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف اي لا
يكون به باس ايضا وليس لمدع ان يقول ان الخلف المورد في العكس ليس بقياس فان من عرف
القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس خلف مبني على قياس استثنائي واقتراني شرطي هو
ايضا لا اقتراني حملي فان مطلوبنا فيه اي في العكس شرطي ايضا وهو قولنا كلما كان لا شيء من ج
ب فلا شيء من ب ج وصورته وفي اكثر النسخ وصورة اي صورة الخلف العكسي ان يقول ان
صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح بعض ب ج فالجملة الاولى وهي قولنا ان صح لا شيء
من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج هو المقدم والتالي هو قولنا فيصح بعض ب ج فنأخذ التالي هذا
التالي ونجعله مقدما في مقدمة اخرى فنقول وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب وكان القياس
اقترانيا من متصلتين فاتحد الحد الاوسط وهو قولنا فيصح بعض ب ج ثم يستثني بعد هذا
نقيض التالي على ما عرف وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصحة لا شيء من ج ب فلا يجتمع صحة لا
شيء من ج ب مع عدم صحة لا شيء من ب ج لكن نزول لا يصح فينبغي عدم صحة التالي فيصح وهو المطلوب
والمقدمة الثانية وهي قولنا وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب وان كانت من جزئيتين حمليتين
حمليتين كلية لان عموم الشرطيات ليس بالافراد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرف في موضعه
واذا كان اي حال العكس والخلف كما ذكرنا فكون الخلف في العكس مذكورا غير تام الصورة اي في
حال كونه غير تام الصورة اما لانه لا يفيد تعيين العكس واما لانه مبني على الافتراض بل القياس
مبني القياسات على ج كالخلف والعكس لا يتم كونهما حجة الا بها اي بالقياسات على ما عرف هو

بطل

بل الصواب ان يقال الاشكال لا يحتاج في اثبات صحتها الا الى تنبيه واخطار بالبال
والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثير المحوج الى التكلفات واعتذارات واهية الفصل
الثالث في بعض الحكومات في نكت اشراقية اي حكومات بين احرف اشراقيه وبين بعض احرف
اشراقيه وبين بعض احرف المشائين على ما قال في صدر هذه المقالة النظر في بعض القواعد اي المشائين
لتعرف فيها الحق ويعلم منه المغالطات الواقعة في حججهم وبياناتهم لتلك القواعد ولذلك قال ويجري
ايضا اي النظر في تلك القواعد مجرى التمثيل لبعض المغالطات وليعد على ذلك مقدمة يصطلح فيها
على بعض الاشياء لتكون توطية الى المقصود مقدمة هي في نسخة وهو وله وجه فان كل ضمير
يتوسط بين مذكر ومؤنث يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ كذا وهو لفظ كذا ان كل
شيء اي ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات
ولولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر وليس كذا ولا لكل ممكن بل الممكنات الموجودة خارج الذهن لا
فيه ولذلك قال له وجود في خارج الذهن وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره فاما ان يكون حالا
في غيره اي مجامعا لما ينسب اليه بلفظ في مجامعة بالكلية اي بحيث لا يكون له سمك لا يجامع ما نسب اليه
بلفظ في كالبياض في العاج فانه بكليته سار فيه ليس له سمك لا يجامع العاج بخلاف الماء في
الكوز ونحوه ويسمى هيئة وفي اكثر النسخ الهيئة وهي العرض فالهيئة او العرض هو ما يحل في غيره
اي موجود خاص خارجي حل في غيره ساريا فيه بالكلية وليس ما ظن ان ما يحل في غيره اي يجامع ما نسب
اليه بلفظ في هو الجنس لتناوله لمثل الماء في الكوز والانسان في البيت والخشب في المكان او الزمان
والجزء في الكل الى غير ذلك لاجتماع كل منهما مع ما نسب اليه بلفظ في وبقوله ساريا فيه بالكلية يخرج
هذه المذكورات وامثالها على ما لا يخفى ان لقولنا كذا موجود في كذا معاني مختلفة لا يجمعها جامع
معنوي الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم في فان مع وعلى ونحوهما يدل على نسبة ما فليست نفس
النسبة وخصوصية مرادة بلفظ في والنسبة الزمانية يغاير النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك فان
معنى كون البياض في العاج غير معنى كون الماء في الكوز وكذا غيره من المعاني فلا يتوهم ان لاشتمال الجميع
الكل لان اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية لاختلافها ايضا فان ظرفية
الزمان لما فيه غير ظرفية الحايط للوتد واذا كانت لفظة في مختلفة المعاني فيما ذكر بعضها من الشيوع
وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى معناه بقرينة لفظية
او معنوية ولا يكون هناك فاصل معنوي لعدم العام المعنوي حينئذ كان او غيره فالقيد المذكور هو
قرينة لفظية لا فاصل معنوي كما في قولنا ليميزها عن الباصرة قال في المطارحات فالمذكور في
شرح الموجود في المحل بالنسبة الى المحال لاشتراك الكثير لفظ في ويجري مجرى الرسم والقيود فيه كالفصول
والخواص المميزة مع ما هو اولا وليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية وقسمه جوهرا فقال قيل

وفي نكت اشراقية وهي حكومات م

غير جامع م

يلزم من تفسيره العرض ان يكون الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول السريان بالكلية وهو حلول السرياني عرضا مع كونها جوهرا ومن تفسير الجوهر ان يكون النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا جواهر اذ ليس حلول النقطة في الخط ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول حلول السريان فيصدق على كل منها انه ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس مركبا عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية والكلام في الموجودات الخارجية ولا يحتاج في تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه كما قيده المشاؤن بان قالوا العرض ما يحل في غيره لا كجزء منه لان الجزء اما مقداري كنصف مثلا او غير مقداري كاللونية في السواد والجوهرية في الانسان والاول خرج بقوله شايعا فيه بالكلية فان الجزء اي المقداري لا يسع في الكل وهو واضح وانما لم يعين بالمقداري لان الاول قوله واما اللونية الى آخره فعلى ما يظهر بالتامل والثاني يحمل بعد رد التقسيم الموجود الخارجي لان السواد في الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية البصر ولا الانسان من حيوانية وناطقية اذ لا يمكن اللونية والجوهرية جزئين خارجيين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما لعدم تناول ما هو كالجنس وهو الموجود الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية والجوهرية وامثالها ليست اجزاء خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره فلا يحتاج الى التقييد والاحتراز وانما قيد الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني الى آخره فاذا حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم هنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون المراد انها ليست باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء خارجية كما قلنا فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام اي كلي لان نفس تصورهما لا يمنع من وقوع الشركة فيه ولهذا عم الجوهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض التسعة على راي المشائين والاربعة على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اي لما كانت لا يقوم بذاتها بل بمحلها الشايعة هي فيه ففي نفسها افتقار الى الشيوع فيه فهي لا افتقار اي الى الشيوع في المحل ببقائها واذا بقي ح افتقار ببقائها فلا يتصور ان يقوم بنفسها والا لما بقي افتقار ببقائها ولا ان ينتقل اي من محل الى آخر فانها عند النقل تستقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى آخر الا بحركة مستقيمة تستقل بالقيام فيها والجهات اي الجهات الست لان كل متحرك فانه الى جهة غيرها منه الى الجهة لزوما لست منه لا يخفى على الفطن والبعد لاستحالة الحركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه فيلزمها اي فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست ابعاد ثلثة اي متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فهي اي الهيئة جسم لا هيئة هذا خلف لثباتها على ما بين بقوله والجسم هو جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة اي الحسية نحو انه هنا وهناك وامثال ذلك وبهذا القيد خرج عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا يخلو عن

طول وعمق وعرض والهيئة ليس فيها شيء من ذلك اي من الابعاد الثلثة فهما متباينان لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر والحاصل انه لو استقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم فيستحيل ان ينتقل من محل الى آخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو استقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن انها تعدم في المحل الاول وتوجد في الثاني اجيب بان الموجودة في الثاني ان كان غير المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها فهو مبني على اعادة المعدوم بعينه وهو محال لانه اذا تعدد الشيء والحل فيهما لمحل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود فما تخصص به كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون للزمان زمان وهذا محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو استقلت استقلت بالحركة لجواز ان يكون الانتقال دفعيا آنيا قيل ان الفطرة السليمة تشهد ان مفارقتها عن الاول وغير ان حلولها في الثاني اذا المحلان لا يكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الآنات فيكون بينهما زمان يستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب دليلا براسه على استحالة الانتقال والظاهر ان يقال انها لو استقلت استقلت للزوم قيامها بنفسها زمانا لكنها لا يستقل بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يتمشى في الصورة النوعية والجسمية على ما اثبتها المشاؤن للزوم استقلالها على تقدير انتقالها ولا يتمشى في استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمه واعلم ان الجسم يستغنى عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره واللمس لمسه والذوق طعمه والسمع صوته والمس كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا يقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلاء ولو وقع تحت الحواس عرف بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ يوجد بدل قوله والهيئة ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان هنا والاجسام لما اشتركت في الجسمية وافترقت في السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان اي ما به الاشتراك وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشيء اي الموجود في الاعيان ليصح قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشيء بالموجود في الاعيان لانه ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه واذ ليس الترجيح بنفسه ولا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل

ثم ربع من الامور الوجودية والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان لا بد
معها كالشرط الاخير والقوة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات
ولا يشترط الاربع مع الشرط فيما ذكرنا من التجميع شرائط ولم يطلق العلة الا على التامة ولهذا لم يقيد
العلة في قوله فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة وعدمه بعدم علة فيجب ويمتنع بغيره وعند
قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا الا لذاته لكونه ممكنا ولا الغير
لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود
او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست
بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان
والا كانت العلة غير تامة واذا لم يكن النسبة بالامتناع ولا الامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن
علته والا لم يوجد ثانيا فوجوبه متقدم على وجوده بالذات لا بالزمان وكما انه ما لم يجب بالغير لا يوجد
كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يعدم وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان
لذاته ولهذا يصدق عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته
فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي في كل منهما هو المنافي للامكان دون
الذي بالغير فلو اخرج الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الآن الممكن لا يتصور وجوده
في الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لاخرج العدم
الى الامتناع اي بعين ما ذكر في الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم وهما
عن الوجوب او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كما ان ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية للامكان
كذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية له ايضا وما توقف على غيره فعند عدم ذلك الغير
لا يوجد والا لما توقف عليه ولم يدخل في وجوده اي ذلك الغير مدخل في وجود ما توقف عليه
وما الغير مدخل في وجوده ممكن في نفسه فيمكن اي ما توقف على غيره في نفسه يسمى بالعلة
اي التي يترجح وجود الممكن بحضورها وعلى التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شيء آخر
بتة دون تصور تاخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيهما اي في العلة التامة الشرائط
وقد عرفتها وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة المانعة عن هوي السقف مثلا ان لم يزل
يبق الوجود اي وجود الممكن وهو الهوي هٰهنا بالنسبة الى ما يفرض علة اي الهوي والطبيعة
المحركة الى السفل ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت نسبته اي نسبة وجود الممكن اليه
اي الى ما يفرض علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة
كما بينا وليس هذا اي اعتبار الامر العدمي كزوال المانع في العلة مصيرا الى ان العدم يفعل
شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا بل بمعنى دخول العدمية في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب

المعلول

المعلول لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وهو واضح والعلة على المعلول بعدم عقلي
لا زماني كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اي العلة والمعلول في الزمان معا
وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان كذلك كما في المجردات
وكيفما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا او لا ومنه يعلم
ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فيقول كسرته فانكسر دون العكس
لاستحالة ان يقال انكسر فكسرته ومن التقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهو التقدم
اي الذي باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا كان
للزمان زمان وبالعرض في الاشياء الزمانية ومن التقدم ما هو مكاني كتقدم الامام على المأموم
بالنسبة الى المحراب وتأخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذنا مبدأ ومنه يظهر جواز اجتماع
التقدم والتاخر في شيء واحد باعتبارين وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتأخرها عنه
بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع
الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا ولهذا تبين ان هذه الاقسام لا
يكون فيها التداخل او وضعي كما في الاجرام كتقدم فلك زحل على فلك المشتري اذا جعلنا المحدد
مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدأ ويسميان التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه
كون احد الشيئين بالنسبة الى مبدأ محدد اقرب من الآخر وهو المسلم وليس تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما ستعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فتقدم
جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض هو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من ا الى ب ما تحقق الحركة
من ب الى ج اذ كيف تحركت فما لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا بد منه لحلها
في الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شيء واحد لا اجزاء في الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم
والتاخر او شرفي بحسب صفات الاشراف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضايله بالنسبة الى
المتعلم وجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد على الاثنين
وقد يتقدم تقدما عقليا اي لا زمانيا كتقدم صورة الكرسي وهو العلة الصورية عليه لانه ليس الا زمان
لكون الشيء مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده
وحده فيتناول جميع اجزاء الشيء وشرائطه ومنه يعلم ان الجسم على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد
على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه ومن الواحد
الاول ومع ذلك يعلم ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشتراك ما بالذات مع ما بالطبع في تقدم
ذات شيء على ذات اخرى ان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها تامة سواء كانت وهي المتقدمة بالذات

او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الباقي بالمجاز وبالعرض لا بالحقيقة وبالذات فان
المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا موسى اقدم على عيسى عليهما السلم
فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين
اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتاخر وحينئذ يرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف
يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما تقدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني او
الرتبي الراجع الى الزماني ايضا فاذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد الحجاز ولا معنى
لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس
وليس لاحدهما من الاخر يدانه ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم
ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما
بينا واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع
عرفت ان المتاخر كذلك واشلت عين امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اما بالزمان فظاهر
كالعلة مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة وبالطبع
كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الاخر كالضعف والنصف مثلا
وبالوضع كالموميين في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم واحد والجسمان لا يتصح بينهما
المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد **وههنا** اي في هذا المقام **برهان**
اخر يحتاج ان يذكر في المقدمة وهو وجوب تناهي السلاسل المجتمعة الاحاد المرتبة ترتيبا **ما لابتنائه**
على مقدمة ليست بتلك السبيل كما ابتنى على غيره مما ذكر في المقدمة ولهذا قال الماتن **واعلم ان كل سلسلة**
فيها ترتيب اي ترتيب كان اي سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبيعيا كما في العلل والمعلولات و
نحوها من الصفات والموصوفات المرتبة الموجودة معا **واحادها مجتمعة يجب فيها التناهي** وبالقيد
الاول يخرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع احاده وان كانت
مرتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث الى الازل اذ لا تجب النهاية في مثلهما ومعنى كون
الشيء غير متناه ان اي قدر ومبلغ اخذت منه وجدت قدرا اخر خارجا عنه من غير حاجة الى العود
القدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما لم يجب فيهما التناهي اذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما فان كل
ما ليس احاده موجودة معا او ليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده
معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل
منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض لعدم الترتيب واذا ذاك فيستحيل التطبيق و
المقابلة بين احاد الجملتين ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين معا **فان كل واحد من**

من السلسلة بينه وبين اي واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم ان يكون اي غير المتناهي **محصورا**
بين حاصري الترتيب وهما الواحدان الواقعان في الترتيب مفروضا بينهما غير المتناهي **وهو محال**
وذلك ظاهر **وان لم يكن** فيهما اي في السلسلة **اثنان ليس بينهما الا متناه فما من واحد** وفي اكثر
النسخ **فما من احد** اي من احاد السلسلة **الا وبينه وبين اي واحد كان مما في السلسلة اعداد**
متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا الحكم على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد فكذلك
كما لو قيل اذا كان بين كل واحد واحد دون الذراع فالكل دون الذراع لانه كاذب لتناول
كل واحد واحد للاحاد على الترتيب واذ ذاك فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون
كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع
فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول لكل واحد واي واحد للاحاد على الترتيب واتمانيتنا ولما
بين اثنين اي طرفي واحد كان من الاحاد او الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت
اشتملت على اخواتها او لم يشتمل ولهذا يصدق انه اذا كان ما بين اية حيثية واية حيثية او بين اي عدد
واي عدد متناهيا كان الكل متناهيا **وهذا في الاجسام ايضا متوجه** اي وهذا البرهان يتوجه
في الاجسام ايضا اي في بيان تناهيها لان اللاتناهي اما ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم واحد فيفرض
فيهما اي في الاجسام **سلسلة من حيثيات مختلفة** وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم واحد فانه
لا يتشنى فيه الا بعرض حيثيات على ما ذكرنا ولهذا يتمشى برهان الحيثيات **او اجسام مختلفة** وذلك
اذا كان اللاتناهي فيها **فيطرد فيهما البرهان** اي على الوجه الذي قررناه في الاعداد واذا اقيمت الاجسام
المختلفة والحيثيات المفترضة في الجسم الواحد مقام الاعداد **وايضا لك** اي برهان اخر على تناهي
السلسلة المفروضة يعني برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف على ما لا يخفى وهو **ان تفرض عدم**
قدر متناه من وسط السلسلة تاخذه كانه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل احدهما
بالاخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين قسمي السلسلة الغير المتناهيين ويحصل سلسلة واحدة غير متناهية
تاخذ هكذا مرة اي تاخذ السلسلة محذوفا عنها هذا القدر **ومع القدر المفروض عدمه مرة**
اخرى كانهما سلسلتان وتطبق احديهما على الاخرى في الوهم ان كان اللاتناهي في جسم او بعد
واحد وان كان في اجسام مختلفة او حيثيات كذلك فعلى ما اشار بقوله **او يجعل عدد كل واحد**
مقابلا لعدد الاخر في العقل ان كان من الاعداد اي مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفين
فلا بد من التفاوت وليس في الوسط لانا اوصلنا وسددنا الثلمة **فيجب في الطرف فيقطع في الكل**
على طرف والزايد يزيد عليه بالمتناهي وهو ذلك القدر المحذوف **وما زاد على المتناهي متناه فهو متناه**
فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضتا انهما ليستا كذلك هذا خلف محال **وبه** اي برهان التطبيق
يتبين تناهي الابعاد باسرها اي سواء كانت جسمانية او قائمة بانفسها عند من نقول بها او نحو ذلك

والعلل والمعلولات وغيرهما كالموصوفات والصفات المترتبة ولا يخفى ما في هذين البرهانين
من المنع **حكومة** في نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها
في الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم القاصرين الى القول بزيادته عليها في الاذهان لا في الاعيان الكون
يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول
اعم من كل واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق
اي وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالماهية من حيث هي لا مقيدا كماهية فلان او بهمان وقس
عليها اطلاق الثلثة الباقية على كل من المذكورات وكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل المذكورات
فدعوى ان هذه المحمولات وفي اكثر النسخ ان هذه المحمولات **عقلية صرفة** اي لا وجود لها
الا في الاذهان بمعنى انها يكون زايدة على الماهيات التي تحمل عليها في الاذهان لا في الاعيان
فانها لو لم يكن كذلك فاما ان يكون زايدة عليها في الاذهان والاعيان معا او غير زايدة عليها
اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد والثاني باطل لقوله فان **الوجود ان كان
عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر** وبطلان التالي
يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما
من الماهيات وان الماهية والشيئية والحقيقة والذات ليس شيء منها عبارة عن شيء من الماهيات
وان الماهية والشيئية والحقيقة والذات ليس شيء منها عبارة عن شيء من الماهيات وانه اذا
لم يكن الوجود عبارة عن شيء من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان
الاول فلقوله **فاذا اخذ** اي الوجود **معنى اعم من الجوهرية** مثلا وزايدا عليها في الاعيان **فاما
ان يكون حاصلا في الجوهر فاما بان او مستقلا بنفسه** لان كل موجود في الاعيان اما جوهر او
عرض **فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر** لان الجوهر لا يكون صفة للماهية سيما
الجوهر **اذ نسبته** اي نسبة الوجود على تقدير كونه جوهرا **اليه** اي الى الجوهر الذي يوصف به **والى الغير
سواء** لتساوي نسبة الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف
به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة وهي الوجود جوهرا
بالفرض هذا تقدير كون الوجود قايما بنفسه **وان كان في الجوهر فلا شك انه يكون** وفي اكثر النسخ
فلا شك وان يكون **حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود**
لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فالوجود وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم
لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه الاشارة بقوله **فان اخذ كونه** اي كون الوجود **موجودا
انه عبارة عن نفس الوجود** قلنا انكم اخذتم **فلا يكون الوجود** اي صدقه وحمله **على الوجود
وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود** ويخفى

لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير الاشيا
وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا **ثم يقول** الخ بيان ان مفهوم
الوجود غير مفهوم الموجود **ان كان السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بموجود
اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم
الموجود ثم اذا قلنا وجد السواد الا كان قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل
وجوده فحصول الوجود غيره** اي غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود **فللوجود وجود ويعود** الكلام
الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال لما
عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون الوجود زايدا على الماهية في الاعيان يكون محالا ويمكن
ان يقال انما سلم عرض معدوم وموجود آتيهما على ان الحوادث توجد ولو زاد وجود الوجود على
نفس الوجود لما حدث حادث في زمان الا ويحدث قبله فيما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود
للشيء الا وان يوجد الفاعل وجود. وجوده اولا وهكذا صاعدا الى غير نهاية والمتوقف على ما لا
يتناهى مترتبا غير حاصل بعد ان يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث والمقدم كالتالي بطلا فالوجود
غير زايد عينا **وجه آخر** في ان الوجود غير زايد على الماهية في الاعيان وهو وجه الزام لقوم هو ان هؤلاء
وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زايد على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية
دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها وكل امرين نعقل احدهما دون الآخر فهما
متغايران في الاعيان لا متحدان فيها فالوجود مغاير للماهية وزايد عليها في الاعيان ومخالفوهم
الزموهم بعين هذه الحجة بان قالوا الوجود غير زايد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل لكون
وجود الوجود زايدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلا ونشك هل هو
في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل
احد الوجودين مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود وجود
الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زايد عليه
لانه لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات به موجود
كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتاخر وغيره من الاشياء به يتقدم ويتاخر قلنا كما دل تعقل الماهية
مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية
مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلي والى ما ذكرنا اشار بقوله
**هو ان مخالفيهم قالوا لاتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا
كما كان في اصل الماهية** عند اتباع المشائين حيث فهموها وشكوا في وجودها **فيكون للوجود وجود
آخر** زايد عليه كما كان الماهية زايدا عليها عندهم **ويلزم التسلسل** وهو في الحقيقة نقض اجمالي فنظمه ان

يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم اتصال المسح والتسلسل بطل المقدم مثله **وبتبين بهذا** اى بهذا البيان
ان ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤن **فانا نعلمان**
نتصور مفهوما اى مفهوما مغايرا لماهيته الوجود **قد نشك في انه هل له الوجود** اى الحصول في الخارج
ام لا وعند هذا يقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان
لانه ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له وان كان غيره
فيكون له وجود زايد اى على الوجود الاول الذى هو نفس الماهية **وتسلسل** كما مر تقريره غير مرة وهذا محال
وهو انما لزم من فرض ما عين ماهيته الوجود فيبطل الوجود مثله ولما ذكر الحجة التى هى معتمد القائلين
بان الوجود صورة في الاعيان زايدة على الماهية المتصفة به بعضها اجمالا او باستلزامها خلاف
مذهبهم اتبعه بما يدل على بطلان تلك المقالة في نفس الامر بيانها على انه لا يلزم من افساد حجة مذهب
ثبوت ما ينافى ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا ولذلك لم
يسع بذكر حجتهم وقال **وجه اخر** اى دال على بطلان مذهبهم **هو انه اذا كان الوجود للماهية** اى
وصفا للماهية وزايدا عليها في الاعيان على ما هو الفرض **فله نسبة اليها** اى الى الماهية **وللنسبة**
وجود اى حصول وثبوت في الخارج على ما هو زعم المشائين **ولوجود النسبة نسبة اليها** اى الى
النسبة **ويتسلسل** اى وجودات النسبة **الى غير النهاية** وهو محال نشأ من اخذ الوجود زايدا على الماهية
عينا فالوجود غير زايد عليها عينا بل ذهنا **وجه اخر وهو ان الوجود ان كان حاصلا في الاعيان**
وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة الماهيات ولا شئ من الجوهر كذلك فلا شئ من الوجود بجوهر
بهذا الدليل ان سلمت الكبرى الا بالاجماع المتنازعين **فتعين ان يكون هيئة في الشئ** اى عرضا فيه
لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين ان تكون عرضا واذا كان عرضا فلا
يخلو حصوله من ان يكون قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فهكذا كون الوجود
زايدا عليه واليه الاشارة بقوله **فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله** والا لا يكون
عرضا لاستحالة وجود العرض بدون المحل وقد فرض كذلك هذا خلف **ولا ان يحصل محله معه**
او يحصل مع الوجود لا بالوجود اد على هذا التقدير يحصل المحل مع الوجود لا به **وهو محال** لان المحل
بالوجود لا معه والا لزم ان يكون للماهية وجود اخر غير الذى كلامنا فيه وهو محال **ولا ان يحصل**
بعد محله وهو ظاهر لاستلزامه كون الماهية موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على نفسه
او يكون قبل الوجود وجود اخر فيعود الكلام الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان
فكذا ما ادى اليهما **وايضا اذا كان في الاعيان زايدا على الجوهر فهو قايم بالجوهر** لكونه معنى من
المعانى التى يوصف بها الجوهر واستحالة وصف الشئ بما ليس قايما به **فيكون كيفية عند المشائين**
لانه هيئة لا يقتضى لذاتها قسمة ولا نسبة **لا يحتاج في تصورها الى اعتبار غيره** اى بوجد اجزاءها معا

بخلاف الزمان والحركة وان يفعل وان ينفعل **لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزى** بخلاف الكم **ولا**
اضافة الى امر خارج اى عنها وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان كذلك فهو
كيفية **كما ذكر ولا حد الكيفية** اى من انها هيئة كما ذكرنا **وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض**
من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه
او يكون قبل الوجود وجود اخر الى ما قررنا **ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا** على ما هو المشهور
والحق المتفق عليه بين المتنازعين **بل الكيفية والعرضية اعم منه** اى من الوجود **من وجه** لانقسام
الكيفية الى الوجود وغيره وكذا العرضية **وايضا اذا كان** اى الوجود **عرضا فهو قايم بالمحل ومعنى انه**
قايم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر **في تحققه** اى في وجوده الخارجى **اليه** لكون
محل العرض من مقومات وجوده **ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام** لان كل واحد
من الوجود ومحله موجود بالاخر فيقوم كل واحد منهما بالاخر ودار القيام **وهو محال** لاستلزامه
تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية فحقيقة
حق من احتج في كون الوجود زايدا في الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها من العلة امر
فهى على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها
في الخارج وهو المطلوب انما لم يذكر هذا القسم لظهوره **اخطأ فانه يعرض ماهيته لم يضم اليها وجود**
وهو خطأ لان الوجود امر اعتبارى لا هوية له في الاعيان لتصدره الفاعل بل الذى يصدره الفاعل
هو نفس الماهية على ما قال **والخصم يقول نفس الماهية العلة من الفاعل** لا وجودها كما زعمتم
على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد اى على الماهية عينا المعروض لها الذى افاده الفاعل
في انه هل افاده اى هل افاد الوجود المعروض **الفاعل شيئا اخر** هو الوجود **او هو كما كان** فان لم يفد
الفاعل للوجود وجودا اخر فهو كما كان على العدم فان افاده شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود
وجود الى غير النهاية فان قلت ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود قلنا وكذلك الفاعل انما
افاد نفس الماهية لا وجودها الذى هو امر اعتبارى وان قيل الذى افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود
قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيئا فهو على العدم
وان افاده امرا عاد اليه الكلام **واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود**
ولا نعقله دون النسبة الحيوانية وكذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا
لا يكون الوجود جزءا للانسان ولا ذاتيا والا لما امكن تعقل دون تعقل الوجود بل زايدا عليه
في الاعيان وهو المطلوب وهذا وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزءا للانسان ولا
ذاتيا ان يكون زايدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زايدا عليه في الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه
بل بوجه اخر لاشتمال الكلام على تناقض مرجحان تعجب منه ولذلك قال **والعجب انه نسبه**

الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الا كونها موجوده فيما اتاني الذهن او في العين فوضعا
في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما للحيوانية التي فيه والثاني فيلزم من وجودها نسبة
حتى يوجد فيها شيء وبيان التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية
اليه لكن نسبة الحيوان الى الانسان لا يمكن ان يتصور بدون وجودهما لان معنى هذه النسبة
كون الحيوان في الانسان مع ان كون الشيء في الشيء يقتضي وجودهما لاستحالة كون المعدوم في المعدوم
فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف محال وفيه نظر اذ لا يلزم
من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده على
ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كلامهم في الالهيات على الوجود لان موضوع الالهي
عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب الذي هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة وجودها القريبة
لكن الوجود يقال على معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات
الخارجية كالنسب والروابط والذوات على ما قال والوجود قد يطلق على النسب الى الاشياء كنسبة
الشيء الى الزمان والمكان اللذين هما اعتباران عقليان كما يقال الشيء موجود في البيت وفي السوق
وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان فلفظ مع لفظ في الكل بمعنى واحد فهو جزء لا مسمى
اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشيء الى الامكنة المذكورة في الامثلة والزمان والمكان الى الماهيات
الخارجية معبر عنها بالوجود لكنه في قوله فلفظ الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد نظر لما مر
من ان قولنا كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن
المساهلة في امثال هذه المواضع جائزة اذ المناقشة فيها لا يجدي بطائل في المهمات مع انه يمكن ان
يفرق بين ما تقدم وهو ما يحل شيء في شيء وبين المذكور هنا وهو الموجود في الشيء وانه لا يلزم من الاختلاف
ثم الاختلاف ههنا فليتفطن له ويطلق اي الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففي هذا
المثال عبر عن اضافة نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالوجود اعني يوجد مكان ما
كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته وجود الشيء وعينه
اي حقيقته ونفسه اي ذاته ففي قولنا وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء وذاته قد عبر عن اضافة الحقيقة
والذات اللذين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود فيؤخذ اي في
جميع استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات
الخارجية وفي اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنه بالوجود فالمفهوم من الوجود على ما هو المعلوم من موضع
استعماله انه اعتبار عقلي يحصل من اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجية هذا
اي اخذ الاعتبارات العقلية واضافتها الى الماهيات الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه وهو
ان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى ما توجبه البرهان انه امر كلي

الوجود ٣

عقلي لا هوية له في الاعيان والتحقيق ان الصفات ينقسم الى ما لها وجود في الذهن والعين كالبياض والى
ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية
المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد كما
انه لا يلزم من كون الشيء جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فكذلك لا يلزم
من كون الشيء موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فالوجود صفة
عقلية يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا استوى النسبة
الى الطرفين والوجوب والامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود
الى ما ذكرنا فقد بطل كل ما بنوا عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفي نسخة فاذا
كان عند المشائين لمعنى آخر اي غير ما فهم منه الناس ودل عليه البرهان فهم يلزمون بيانه في دعاويهم
لا على ما يأخذون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه لشيء آخر لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري
العقلي المفهوم لكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون حقيقة شيء فيه او جزءها وهم
لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى يبرزوا ما في ضميرهم ويبينوه ليعرف صحته
وفساده واعلم ان الوحدة وهي تعقل العقل لعدم انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زائد في الاعيان
على الشيء الا كانت الوحدة شيئا واحدا من الاشياء لان المفترض انها شيء موجود واحد من الموجودات
ما الموصوف بها فلها وحدة اذ الواحد ما له وحدة وايضا اي في الاستدلال على ان الوحدة وحدة يقال
واحد واحاد كثيرة كما يقال شيء واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة يعرضان لطبيعة الوحدة
كما يعرضان للشيء ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شيء واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد
ذا وحدة واحدة والاحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والاحاد بدل الوحدة والوحدات لتلازمهما
ثم الماهية والوحدة التي لها اذا اخذنا شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة والاخر الماهية التي هي لها فيكون
لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات منها انا اذا اخذناها اثنان يكون للماهية دون الوحدة
وحدة ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام
فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا
اي من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد
كثرة مجتمعة من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد وقال
فالعدد ايضا امر عقلي فان العدد اذا كان من الاحاد اي الوحدات والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون
العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى عام بالنسبة يعرف القليل والكثير والزائد والناقص ووجه آخر
اي في ان العدد امر عقلي اعتباري هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا فاما ان يكون
في كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة او في كل واحد شيء من الاربعة

وليس اى في تلك الثلثة من الاربعية التي في كل واحد الا الوحدة التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع
الاربعة ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا فيه او على هذا التقدير
لكل وحدة محل خارجي هو الشخص الذي هي صفته دون مجموعها او ليس في كل واحد الاربعية ولا شي منها
فليست على هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا كان العدد مما يعتبره العقل فظاهر ان الذهن اذا
جمع واحدا في الشرق الى آخر في الغرب يلاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية والاربعية
وغيرهما واذا رأى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة
وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع اى مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر فيما وقع اليه النظر
لم يكن ما اخذ منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار الذهن الاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية واعتبار
كثرة مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه الاشارة بقوله
وما اخذنا ايضا في الاعداد ما ثمنمات(?) وعشر عشرات ونحوها وفي بعض النسخ ونحوهما واعلم ان الامكان
للشيء متقدم على وجوده اى وجود ذلك الشيء وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن معلل بامكانه
فيقال امكن فوجد ولا يقال انما امكن لانه وجد وكل ما علل بشيء يجب تاخره عنه فوجود الممكن متاخر
عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات يكون ممكنة ثم توجد
ولا يصح ان يقال انها يوجد ثم يصير ممكنة والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك
لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات بالماهية والا لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا
اعم من كل منها ثم هو اى الامكان عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه ويوصف به
الماهية وهو ظاهر وكان وصف الشيء قايم به لاستحالة وصفه بما لم يقم به او بما هو قايم بنفسه
لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لا بد في الحلول من ان يكون شايعا في ملاقيا للكل بالكل وما قام
مستقلا بالابعاد لا يتداخل وبغيره الابعاد لا يشيع في الغير فليس اى الامكان شيئا قايما بنفسه
والا امتنع وصف الماهية به وليس واجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما
افتقر الى اضافة الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قايما
بنفسه بل بالماهية ولا زايدا على ماهيات الممكنات في الاعيان اى لا يكون امرا ثابتا في الخارج
والا فيكون اى الامكان موجودا ممكنا اذن لانحصار موجود الخارج في الواجب والممكن وما
ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اى امكان الامكان يعقل قبل وجوده اى وجود الامكان
فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اى ليس امكان الامكان نفس
الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء
لامتناع تقدم الشيء على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه اى امكان امكان الامكان
الى غير النهاية مفضيا الى التسلسل الممتنع لاجتماع احادها مترتبة فالامكان وكذا سائر الامور

معقول

معقول يحصل في العقل من استناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست بموجودات في الخارج
وان كانت زايدة في العقل على ما تصفه بها وكذا الوجوب اى غير زايد في الاعيان على الماهية الواجبة
بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن
فاذا زاد عليه على ما يقول الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى ذات اتصف
بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير وامكان بالذات فللوجوب امكان
وذهب اعداد امكانات ووجوبات مترتبة الى غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع
ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب و المعية وقد عرفت استحالتها
ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو اى لا يكون وجوب الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء
لا يكون نفسه وانما كان الوجوب قبل الشيء انه لم يوجد ولا يوجد بعد لما عرفت من ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان هو في ذاته او من غيره وللوجوب وجود اى عند الخصم
فيكون للوجوب وجوب آخر له وجوب لكونه موجودا لكن مع ان ما لم يجب لا يوجد وهكذا يلزم
اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية
هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهي ممتنعة لما سبق وفي اكثر النسخ كما سبق واذا عرفت
ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط او مركب لان النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن من ذاتيات
متغايرة فيه فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات في الخارج
غير جعل الآخر فيه فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي شارك الجماد في الجسمية وامتاز عنه بالنمو
فان جعله جسما في الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيهما اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم
بزوال النفس النامية والتالي باطل بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا
وان لم يكن متغايرة في الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط
الخارجي وان كان مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المثبتين ومن العرضيات عند ... لقوله بعد هذا
وصورة السواد في العقل كصورته في الحس اى هو بسيط عقلا وما في الذهن لا يجب ان يطابق ما في
العين الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقته
الصورة العينية فان الجزئية يحمل على زيد وكذا الحقيقة من حيث هي وليستا بصورتين لذاته ولا
لصفة من صفاته بل هما صفتان اللتان لا يوجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى
كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء
الحقيقي للشيء لا يحمل عليه وذلك كالسواد الذي شارك البياض في اللونية وامتاز عنه بما يخصه
البصر فان جعله لونا في الاعيان هو جعله سوادا فيهما اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون
دون السواد وهو محال فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكلما كان هذا اللون فهو

حقيقة م

هذا السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا السواد بل كان لونا اخر غير السواد او سوادا
اخر هذا لا يستحيل الا ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن بفصل اخر او لا يقترن بفصل اصلا بل يبقى
مجردا عن الفصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال السواد جعل لونا بل يقال
جعلا بجعل واحد شيئا واحدا في الخارج فالانواع المركبة يتميز اجناسها عن فصولها في الخارج بمعنى
ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم يغاير وجود ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية بخلاف
البسيطة فان وجودات اجناسها لا تغاير وجوداتها ولا وجودات فصولها وان تغاير في العقل و
تركب فيه فان التركب الذهني انما حصل من جهة تكرر التصور في العموم والخصوص لتشارك
البياض والسواد في اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث
انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض البصر وهو خاص فذكر التصورات وقيد العام بالخاص لزم
التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد بكليته محسوس وكذا البياض وليس في ذاته
ما انطا توشيئا من الاخر في الحس اصلا بل في العقل واليه النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله وايضا
ان لونية السواد اي لونية هذا اللون الخاص وهو النوع البسيط ليست لونية وشيئا اخر وهو قابضية
البصر مثلا وفي بعض النسخ ليست شيئا اخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله
اي وجودهما واحد والا فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود اخر جاز لحوق اي خصوص
اتفق بها اي باللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه كقابضية البصر مثلا شرطا للونية
والا امكنت اي اللونية مع ما ينافيها كتفريق البصر في البياض المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالف
وهو المراد من قوله او يخالفها واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجود
غير وجود الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها اي باللونية بان تستبقي اللونية
مع زوال السواد بخصوصه وتقترن بها خصوص البياض كما تستبقي الهيولى مع زوال الصورة
عنها كالهوائية ولحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع البسيطة
الخارجية شئ واحد في الخارج لا جعلين فيهما ولا وجودين فالنوع البسيط شئ واحد في الخارج
ليس له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغايرت في المفهوم العقلي وتركب ذهنا كما ذكرنا وما يدل
على ان اللونية اعتبار عقلي لا تزيد في الخارج على انواعها كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا
ان كان لها وجود مستقل فهو هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع فيه بالكلية
واللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان يكون وفي بعض النسخ ان توجد
هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لاحتياج الحال الى المحل لانها اي اللونية على ما هو
المتفق عليه وحينئذ لا يبقى السواد لونا ولا يكون اللون اعم منه والكل باطل واما في محله اي محل
السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد اي لا عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شئ

واحد محسوس لا كثرة فيه فهو عرض واحد قايم بالاجسام واللون نفس السواد في الاعيان وزايد عليه
في الاذهان والاضافات ايضا اعتبارات عقلية اي لا وجود لها في الاعيان فان الاخوة ان كانت مثلا
هيئة في شخص اي عرضا موجودا في شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص اخر كعمرو مثلا اذ الاخوة
من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها
انما يتحقق بين شخصين فالمحل والمضافين غير الاخرى لتغاير المتضايفين واستلزامهما تغاير الاضافتين
فهما غيرها بالضرورة اذ ذاتها اي ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت مع احدهما واضافتها الى
متغايرتان فكيف يكونان هي اي كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فتعين ان يكون
كل واحدة من الاضافتين موجودا اخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التي لها الى المحل موجود هذا
وهو انها موجود من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها ويتسلسل اي الاضافات على الوجه
لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من كون الاضافة موجودة في الخارج فاذن هذه اي الاضافات
وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ما اختلفات
عقلية والعدميات اي اعدام المقابلة للملكات وهذا اشار بقوله كالسكون ليعرف مراده من العدميات
ايضا امر عقلي اذ ليست عدما محضا لتقيدها واضافتها الى الملكات ولا لها صورة في الاعيان فان
السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه وفي بعض النسخ فيه الحركة اي فيما يمكن الحركة
فيه والانتفاء ليس امرا محققا في الاعيان ولكنه في الذهن معقول والامكان اي المأخوذ في تعريف
الامر العدمي ايضا عقلي فيلزم ان يكون الاعدام المقابلة اي للملكات كلها امورا عقلية ليحصلها
من امور كذلك واستحالة تحصيل موجود خارجي من اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا ليست
في الاعيان امرا زايدا على الجسمية ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل الشئ جسما بعينه هو جعله
جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ
على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤن عرفوه اي الجوهر بانه الموجود لا في موضوع فبقي الموضوع
سلبي لا صورة له في الخارج والموجودية عرضية لانها امر اعتباري عرضي فاذا قال الاتباع عنهم اي الدافع
عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب اي مهما دفع رجع ان الجوهرية
امر آخر موجود يعني وراء هذا التعريف لانه ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم ناقص فاذا قيل له
فاشرح لنا ذلك الامر الاخر يصعب عليه شرحه واثباته على النازع وليس هذا القول قاعدة كرهت في الاسكا
فان من عادتهم ان يجعلوا الحقايق المعلومة لكثرة ما لزمتهم من الاقوال المجهولة كما فعلوا في الجوهرية
وغيرها ثم اذا كانت اي الجوهرية امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع فيكون اي الجوهرية
موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية من كونها جوهرية اخرى زايدة عليها فيتسلسل الصفات
اي الجوهرية مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست زايدة في الاعيان فاذن

اى التى تتصف بها الموصوفات كلها ينقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة فى العقل كالسواد
والبياض والحركة وصفة وجودها فى العين ليس الا نفس وجودها فى الذهن وليس لها فى الذهن وجود
فالكون فى الذهن لها غير زائد على كونها فى الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها
مما ذكرنا اى من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات واذا كان للشئ وجود فى خارج
الذهن فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه اى من ذلك الوجود الخارجى مطابقا ليصح انه منه واما الذى
فى الذهن فحسب فليس له فى خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهنى والمحمولات من حيث انها محمولات
ذهنية لانها كلية والكلى لا يوجد فى الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة متخصصة وهوية
معينة تمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على موضوعاتها وجودها
فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشئ يحمل لاجل مطابقته الصورة العينية
والسواد عينى لان له صورة فى خارج الذهن والاسودية اعتبار عقلى لانها لما كانت عبارة عن شئ ما
قام به السواد لم تدخل فيه اى فى ذلك الشئ الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد يقوم وفى اكثر النسخ
تقوم بغير الجسم لحمل عليه انه اسود فاذا كان شئ ما لم تدخل فى الاسودية وهو امر اعتبارى عقلى وكل
ما يكون لامر عقلى مدخل فى وجوده كان كذلك فلا يكون اى الاسودية الا امرا عقليا فحسب وان كان
السواد له وجود فى الاعيان واما الصفات العقلية وهى التى لا وجود لها الا فى الذهن كالامكان مثلا
اذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا كل جسم وفى بعض النسخ كقولنا كل جسم هو ممكن فالممكنية والامكان
كلاهما عقليان فحسب اى ليس شئ منهما خارجى بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولة عقلية
فالسواد وهو المشتق منه عينى والسواد وحده لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل
باشتقاق او اضافة نحو اسود او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض
محمول عليه حمل هو هو لا لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا تعرض لبيانه على ما قيل
اذ لو صح ذلك لامتنع حمل السواد مطلقا واذا قلنا ح هو ممتنع فى الاعيان ليس معناه ان الامتناع
حاصل فى الاعيان وفى اكثر النسخ ليس ان له امتناعا حاصلا فى الاعيان بل هو امر عقلى نضيفه الى ما فى
الذهن تارة والى ما فى العين اخرى فيقول ممتنع فى الذهن او فى العين وكذا نحوه اى وكذا نحو الامتناع
والامكان من الصفات العقلية التى اشتق منها كالموجود والمظلم والساكن وامثالها فحكم الممتنع
والممكن فى كون المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق
منه خارجى والصدق والكذب فى هذا القسم بمطابقة المحمول لما فى الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجى
لوجود السواد فيه وعدمها كذلك كما اطلق على الرومى لوجود البياض فيه وفى القسم الاول ليس الصدق
بمطابقة ما فى الذهن منه لما فى الخارج اذ لا وجود له فى الخارج حتى يطابقه الذهنى بل الصدق فيه
الحاقه بما يصلح المخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان السكون عدم الحركة

عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب الحاقه بغير الجسم كحمل
الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك فليس الصدق والكذب بالمطابقة
وعدمها فى جميع المواضع على ما هو المشهور فالحكم فى الاعتبارات العقلية فاعرفه فان بتخيل كثير من الشبه
الواقعة فى كلام المتاخرين بل المتقدمين ومن هذه الاشياء وهى الاعتبارات العقلية الغلط منشاه
من اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة فى الاعيان ولغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر
هذا النوع من الغلط فى كلامهم فاعرفه لتتفطن لحل مغالطتهم ولئلا يقع فيما وقعوا فيه واذا علمت
ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون
اجزاء الماهيات العينية يعنى الحقائق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهنى المحض الذى لا وجود له
فى الاعيان جزءا مما هو فى الاعيان وليس اذا كان محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشئ مثلا كان
كان لنا ان نلحق فى العقل باى ماهية اتفق كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب ولا يصدق الا
اذا الحق بما يصلح لخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما صادقان دون العكس
فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق والكذب فى الامور الاعتبارية وان مفهومهما فيها غير
مفهومهما فى غيرها على ما قلنا واليه الاشارة بقوله بل اى بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح لخصوصه
او بل لنا ان نلحقها فى العقل لما يصلح لخصوصه فيصدق حينئذ وكذا الوجود وساير الاعتبارات
اى حكمها ما ذكرنا فى انها ليست اجزاء الماهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالحاقها بما
يصلح له او بغيره لا بمطابقتها الخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط نشا منه شبه كثيرة يعرف
ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا فصل قال اتباع المشائين العرضية
خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الذى
على ان لونية السواد ليست لونية وشئ آخر فى الاعيان وذلك بان نبدل العرضية باللونية ونقول
ان عرضية السواد ليست عرضية وشيئا آخر الى آخره وعلل بعضهم اى بعض المشائين خروج العرضية
عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل وعلل بعضهم اى بعض المشائين خروج العرضية عن
الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك فى عرضيته ولو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة
تعقل الكل بدون الجزء ولم يحكموا فى الجوهر هكذا وهو انه خارج عن الجواهر مع جريان هذا الدليل
بعينه فيه لتعقل الشئ مع الشك فى جوهريته فان قيل لا نم امكان تعقل الشئ مع الشك فى جوهريته
فان ذلك انما يمكن فى الاعراض دون الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك فى عرضيته
ومن شك فى عرضية شئ فقد شك فى جوهريته فقد سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا مع الشك فى
جوهريته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا ان الانسان اذا شك فى عرضية شئ يكون قد شك
فى جوهريته وكون السواد كيفية ايضا عرضى له وهو اعتبار عقلى لما سبق من ان لونية السواد

ليست كيفية وشيئا آخر الى آخر البرهان وما يقال اي في بيان ان اللون ذاتي السواد وهو انه يعقل
اللون ثم يعقل السواد ويحكم بل لقائل ان يقول يعقل اولا ان هذا سواد ثم يحكم عليه انه لون
وانه كيفية ونحن لا نحتاج اي في بيان خروج العرضية عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان يوتى
قد يعمل شيئا ويسلم عرضه انما هو قول جدلي فان لجدلهم اياه في الاعراض دون الجواهر
جريانه فيها جدل محض وعمدة الكلام اي في خروج العرضية عن الاعراض ما سبق اي من البرهان
كما اشرنا اليه حكومة اخرى وهي ان المشائين اوجبوا ان لا تعرف شئ من الاشياء
فان ذلك انما يلزم من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا اذ الجواهر اي الجسمانية لها فصول مجهولة
اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي لا تدل على حقيقة ما عرف به والنفس والمفارقات اي الجواهر
العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها ما دمنا في عالمنا هذا واما الناطقية
ونحوها يقال انها فصول فليست بفصول بل هي لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد مثلا
عرفوه بانه لون يجمع البصر ويجمع البصر عرضي اي السواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد
ليس لونية وشيئا آخر هو جمع واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان
فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء لهم
وقد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات
كما في التعريفات الحدية ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية فللوازم
ايضا خصوصيات تعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه ان لا تعرف في الوجود شئ
ما لاستلزام الكلام الى الخصوصيات او التسلسل واستلزام كل منهما ان لا تعرف في الوجود شئ ما
والعقول السليمة تاباه والوجود تشهد بخلافه والحق ان السواد شئ واحد بسيط وقد يعقل وليس
لجزء آخر مجهول ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو اذ لا اجزاء بسيط لتعرف بها والتعريف باللوازم
غير مفيد كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف التي تصوره ضرورية مدركة بحس البصر
وصورته في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي ليس مركبا
ذهنيا اي من الذاتيات ليمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية والسواد والبياض بل الالوان والاصوات
والاشكال والطعوم والروايح وساير المحسوسات البسيطة واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء
معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف بشئ فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها هي الحقايق
المركبة من الحقايق البسيطة فان من تصور البسايط متفرقة فلا بد وان تعرف الموضوع بالاجتماع
في موضع ما فمعرفة البسايط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة الابيض بانه جسم كثيف
ملون بالبياض فهي معرفة ذاتية بخلاف المعرفة العرضية وهي التي تكون بالاحوال والافعال و
الصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله وكتابته وصنعته ومعرفة الجسم بسواده وبياضه

وطعم

وطعمه ورايحته وغير ذلك وهو المراد من قوله بل قد يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة كمن
تصور الحقايق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما اي في موضع ما واعلم ان
المقولات التي حددوها وفي بعض النسخ جردوها وفي بعضها حرروها اي قسموها الى العشرة وهي الجواهر
والكم والكيف والاين ومتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية
من حيث مقوليتها ومحموليتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات
محمولات كلية فيكون اعتبارات عقلية وبعضها اي بعض المقولات الذي منها اي البسيط الذي
منه اخذ المحمول بخصوصه ايضا صفة عقلية كالمضاف فان الاب والاخ مع انهما اعتباران عقليان
لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة اللتان اشتقا منهما ايضا عقليتان بخلاف الاسود فانه وان
كان محمولا ذهنيا واعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد بخصوصها
كما سبق من ان البسيط الذي هو احد الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي وكل اي وككل ما تدخل فيه
الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى والملك والوضع فانها ايضا صفة عقلية لان الاضافة
فيها وهي كذلك ومنها اي من المقولات ما يكون في نفسه صفة عينية اي ما دخل تحت تلك المقولات
لا اعتبار عقلي كالرايحة مثلا والسواد فان كونهما كيفية امر عقلي معناه انه هيئة كذا وكذا وان
كانا في انفسهما صفتين محققتين في الاعيان ولو كان لكون الشئ عرضا او كيفية ونحوها لكونها في
او غيرهما موجود الى آخر الكلام اي الى ذلك الوجود فانه موجود آخر متسلسلا على ما سبق من انه
ممتنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة معا وقد بان استحالته حكومة اخرى
في فصل خصومة بين المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين الذاهبين
الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم ويعنون به الطبيعي
البسيط المتصل بذاته في نفس الامر كما هو عند الحس كالماء مثلا لبطلان تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الا
الانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال لان الانفصال اذا احدثناه فالشئ لا يقبل ضده ولا
يجامعه وان احدث عدما مقابلا للملكة احتاج الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال
لا نفسه اذ الشئ لا يكون محلا لضده ولا لعدمه نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد الضدين محل
الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى محل الملكة لا هي كالبصر وكما ان الاتصال لا يقبل الانفصال
كذلك لا يقبل الاتصال لان الشئ لا يقبل نفسه اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما تشهد به الفطرة
السليمة واذ لا يقبلها الاتصال ويقبلها الجسم مع ان القابل للشئ بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول
المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لا بعدم هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها فينبغي ان
يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهي ثابتة للجسم وان لم ينفصل بالفعل لان نسبتها اليهما على السوية
الانفصال نفسه فقط بل وبواسطة القوة عليه ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال وقبله

وفي نسخة م

٥٩

وبعد وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعه وقابله لهذه الاشياء
واذا كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شيء مما هو قابل للجميع بجسم بل القابل
هو الهيولى ولا الاتصال المقبول هو الصورة الجسمية واذا رجع كل عاقل الى نفسه علم ان الهوية
الاتصالية شيء مع متصل وليست شيئا قائما بذاته ولا يعقل ماهية الجسم دونها فهي من مقوماته
وكل ما الجزء فلا بد له من جزء آخر فالمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو جزء
منه ومن ثم قالوا المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو الحق وقالوا المقدار
غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير اي المختلفة بالعظم و
الصغر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسمية ولان جسماً كا(لشمعة) واحداً
مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي الحقيقيين والاول هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه مادة من خارج والثاني هو ان ينقص مقداره من غير انفصال شيء منه واذا كان كذلك الشكل
المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وباقية في الاحوال غير معدومة في حال ما منها وكانت المقادير
اعراضا حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم ان الاتصال لا يقبل الانفصال فهو
ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصا(ل)
وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا لان
الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين وليس كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عني
بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا نسلم
البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان يقول فما قولك فيمن يدعي ان الجسم
مجرد المقدار الذي يعرض الامتدادات الثلاث لا غير ويقول القائل انها اي الامتدادات الثلاثة اعراض
لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اي مع بقاء الحقيقة الشمعية والزائل غير الباقي
فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهي اعراض زائدة عليها وكذا المقدار الذي يعرض الامتدادات
فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قائم به ليس الا دعوى اي مجردة عن البرهان والتحقيق
ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق فيها امر ثابت وامر متغير فالثابت
هو الذي لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص من العرض بازاء ما يزداد في الطول و
بالعكس فلم يزد في المجموع زيادة ولا نقصان فلا يتغير في القدر والمتغير هو ذهاب احاد المقادير في
الجهات لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذي هو نفس
الشمعة فانه لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القائل ان جعل هذا
المقدار اي المتغير الذي هو احاد المقادير ذاهبا في بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض في المقدار
الجوهري الذي هو نفس الجسم لكن كما لا يلزم منه كون الجوهري كذلك وفي اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه (نظر)

والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه وهو الثابت القايم بذاته الذي لا يتغير عرض في
الجسم اي خارج عن حقيقته او عرض اي غير قايم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه قيل فيه نظر
وهو ان المقدار نفس الجسم يحصل بهما وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا احدهما
واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد في الطول عند المد ينقص
من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض ينقص من طوله فينقص في المد بعض اجزاء كانت متفرقة وينفرق
بعض ما كانت متصلة فذهابه اي ذهاب المقدار الذي هو الجسم في الجهات المختلفة على سبيل البدل
لا زواله اي عرض لازم له ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال واحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل
والجسم ليس الا نفس المقدار اي الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه
عند تبدل اشكاله بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال والامتدادات الثلاث اي التي
هي ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يصح الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل
لتبدل الامتداد الجوهري ايضا فان عدم تبدله الى جهة من الجهات ممتنع فان الامتداد الجوهري المتشخص
المتناهي اذا بقي بحاله ولم يتبدل فيه قطره في حال الصغر كما كان في حال الكبر يلزم ان يكون للمقطر الصغير
امتداد اخر اكبر منه ينطبق عليه مع قيامه به هذا خلف محال واذا كان هذا النوع من التبدل
لا ينافي جوهرية الامتداد ولا يستلزم عرضيته فكذلك تبدل المقدار الجوهري هو حقيقة الجسم هذا الجوهري
ان سلم ان ذلك المقدار يتبدل وليس كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان
وانما المتغير مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها الذي هو نفسها فاعرفه هكذا فانه دقيق
والحق ان المقدار الجوهري لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال لا
بمعنى انه لا يتبدل فيه بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهري بعين ما ذكر فيه وقوله الاتصال
لا يقبل الانفصال صحيح اذ معنى الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث هما
متصلان فان عني الاتصال المقدار فيمنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان المقادير باسرها
عند عدم المانع يتصل تارة وينفصل اخرى وهي القابلة للامرين واستعمال الاتصال بازاء المقدار
يوجب الغلط لانه اشتراك في اللفظ فيوهم ان المراد منه الاتصال الذي يقابله الانفصال وليس
كذلك لما عرفت وقول القائل ان الاجسام متشاركة في الجسمية ومختلفة في المقدار فيكون اي
المقدار خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص
واذا كان كذلك فان اريد بالجسمية الجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام فيها وان اريد بها
المطلقة المشتركة بين الكل فنسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها
لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص وما هو الا
كمن يقول المقادير الخاصة في الصغر والكبر مختلفة ويشاركن في انها مقادير فافتراقها بالصغر

المقادير

والكبر ليس لاشيء غير المقدار حتى يزيد الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار فهو اي
فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغيره بل لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت
بنفس المقدارية ولان احدهما اتم والآخر انقص وهذا اي هذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد
والاضعف والحر الاشد والاضعف اعني بالنور الاشد والحر الاشد الاشدية والقدرة في المانعة
وغير ذلك اي مما يقال في معنى الاشدية كالصلابة ونحوها وليس شدة النور وضعفه بمخالطة اجزاء
الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزاء ولا اجزاء مظلمة اي لا بمخالطة اجزاء مظلمة فان كلا منهما
فيما يحس من النور وما ينعكس على الملس كالمراة من نير بل اي بل شدة النور تمامية وكمال اي
للنور في الماهية والمراد من تمامية الشيء حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماله حصول ما يمكن له
من الفضائل ففي الطول ايضا هكذا اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك
الطول فانه اتم في طوليته ومقداريته والزيادة ايضا طول وكذا مقدار ايضا الا انها غير طول ذلك
مقدار فان زيادة الطول بنفس الطول فان لم يتم اي العظم في الطول سمي في الطول بسبب
انه هنا اي التطويل بل في المقدار يمكن الاشارة الى مقدار ما به المماثلة والزيد اي الى قدر الزيد
بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص
بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص لا ينحصر ولا يتعين في الاتم
بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه في الاتم كالاشد بياضا فانه لا ينحصر
فيه التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية ليشمل الكل ولا
يختص بالبعض فكما يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم او
السطح او الخط اتم من ذلك النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامي لا تهنا نزاع فيها
بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم يتم هنا شدة في الطول بالسبب المذكور فحاصل الكلام
هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما تشاركت
في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية اي المطلقة وافترقت
بخصوص المقادير وفي نسخة المتفاوتة اي الجسميات المخصوصة المختلفة واما التخلخل والتكاثف
فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من غير انفصال
شيء منه وكما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته الى
جميع المقادير متساوية فقبوله المقدار الصغير كقبوله الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير فيصير
العظيم صغيرا من غير انفصال شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس
الجسم وهو المادة والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانها هو نقصانها
وعلى هذا يستحيل ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه او انفصال شيء عنه لانه جوهر

ولزمه

وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي اذ ليس اي التخلخل والتكاثف
الا تبديد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل
كما في العجين والقطن المحلوج وتخلل الجسم اللطيف منها اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنفش
من الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او مختلف الاجزاء اذا انحل لطيفها وانضمت واما ما قيل في القمقمة الصياحة
اي من دلالتها على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعت في النار
وتسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس مكان
لفائض وما الذي الجاءها الى ان يدخل في اضيق موضع من شانها البرودة عنه لميلها بالطبع الى
جهة العلو فلذلك صوب قولهم ان النار لا تدخلها وقال فذلك صحيح واذا لم يكن الشق بدخول
النار كان بسبب زيادة مقدار ماء القمقمة بالتخلخل وهو المط ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال
واما الشق فليس كما ذكره الشاذون من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا اشتدت
مالت جوانبها اي جوانب الاجزاء الى الافتراق وما نعها الجسم اي جسم القمقمة والميل فعند ما اشتد
التسخن والخلاء كما بين في الكتب ممتنع فيميلها اي ميل الاجزاء الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء
مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيشتد الخلل الحاصل بينهما بالتبدد ويشق القمقمة لا بحصول
مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقي واما ما يقال اي في بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو ان
يمص القارورة فيكب على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه
تخلخل بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء ويأخذ منه
بالقسر فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو محال ولهذا يذكر هذه الحجة على التخلخل عند المص وعلى
التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء اي المتخلخل ليمكن دخول الماء فيها والا لزم تداخل
الاجسام وهو محال لكن التكاثف غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء
ما خرج شيء من الهواء المخرج بدخول الماء لا لما ذكره بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتسخن
بالمص وانفعاله عن برودة الماء وهو بعنه لدى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا
تدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء وعلى هذا لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها
كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد
منه وهو قوله ويبقى متقدما لا يتعين معه الخروج وبشاهد كما قد يشاهد احيانا تخرج بقطرات
من كيزان ضيقة الرؤس منغمسة في الماء بالبقبقة المضطرب بالهواء عن الماء ومقاومته اياه في الموضع
الضيق فيضغط ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب
الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو الطف من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص لا يعطي من الهواء بقدر ما

حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يرد النجمة على التخلخل ايضا كما لم تمش على التكاثف ومثل هذه
الأشياء وهي عدم خروج الهواء عند دخول الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما ياخذ
يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكن للمشائين ان يثبتوا مذهبهم في مسئلة القارورة لمشاهدتهم
خروج الهواء بالمص وعدم خروجه بالكبح القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا نفيدهم مشاهدة
دخول الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة وقوع شيء
عند عدم مانع صحة وقوعه عند لزومه محال او امر مانع لان اجزاء القربة يتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء
ويتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة
بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك فربما منع من نفوذ ما نفذ في غير القارورة او من خروج
ما يخرج من غيرها فينفخ ولا يدخلها الهواء الا امتناع الاتساع او بمص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء
وبحدس انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا بانضمام شيء اليه لزم منه تداخل
الأجسام فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبلها اي قبل ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير
الزائدة كلها ملاء ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها
من غير سبب توجب التكاثف فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة الماء
اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شيء اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر
والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند
ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى الزيادة والنقصان قلنا النقصان بسبب التكاثف باطل
لبطلان التكاثف بل الهيولى التي هي التكاثف عليها والنقصان بسبب اندماج الاجزاء لا يقابل
الزيادة في الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر لعدم القسمة الصالحة التي
عليها اعتمادهم اي في اثبات التخلخل الحقيقي اذ افرضت قنينة ازيد المقدار فيها ثم ينشق
او ينشق ثم يزيد المقدار فان كان ينشق القنينة ثم يزيد المقدار فالشق ليس بالتخلخل كما علم
به واذا ذلك فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي وكذا لو كانا اي ازدياد المقدار والشق معا
فان الشق يكون بسبب شيء آخر متقدم عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون اعني ازدياد المقدار
الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القنينة فيلزم منه التداخل
اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن القنينة مع بعد جرم القنينة فان
قيل لا نم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه
بالزمان اما اذا كان عليه بالذات وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه اشار بقوله وان
قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات لانه لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان
التداخل والشق يجب بعدها الان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها وكل ما هو

ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان لا كون الشق مع الزيادة هو امكان التداخل معهما
فيكون التداخل ممكنا بحالها وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لا نم لزوم امكان التداخل وذلك
لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع لغيره وههنا وجود الشق وعدمه
مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتهما لكنهما ليسا ممكنين معها اي مع اعتبار الزيادة
لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم
الشق مع الزيادة لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لا منه ولا لزوم امكانه على امكان
عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قولكم كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون مسلم ان اريد به ممكن الكون
في نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شيء لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن
اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت
الحجة لزم امكان التداخل مطلقا وهو محال بل يقال فكذا يقولون في ميل الاجزاء اي اجزاء ما في
القمقمة الى التفريق اي الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم
ما قالوا وهو ان ميل اجزاء ما في القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان بعد تفريقها او معه
فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط
لاان م
الى الجوانب وعدم ما يخلفها في الوسط الخلاء انما كان يلزم لو كان تقدم الاجزاء على التفرق والتفريق
بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فكلا وثم مما عرف دفعه فيجوز تقدمه على الشق بالذات
بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا وقليلا لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة
الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات غير متناهية فيسبق التداخل الشق
على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل
الاول دفعة ويحصل الثاني كذلك لحصول الاكبر في مادة الاصغر ان كان دون انبساطها بحركة
حتى يفصل المقدار عليها في جميع الجوانب فيكون مقدار ما بلا مادة وهو محال وان كان لانبساطها
بالحركة ليطابقها المقدار الاكبر وهي لا يقع في ان لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون قبل
الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل كما تقدم فاذن ليس التخلخل
الا بتفريق اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا مالت الاجزاء الى الافتراق ومنعها
مانع دفعته ان كانت لها قوة اي دفعت الاجزاء المائلة الى التفرق مانعها ان كانت للاجزاء
قوة على دفعه ونحن هذا التبدد في المخلخلات كالماء وغيره من المانعات اذا تخلخلت
ولو ضممنا اجزاءها الانفصمت ورجعت الى المقدار الاول فيقرر من هذا ان الجسم هو المقدار
ومقادير العالم لا يزداد ولا ينقص اصلا وان ليس للجرم مادة لها استعداد ان يسع تمام
العالم كله كما التزمه المشاؤون وهذا اي كون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الرأي مما ذكره

راى الاقدمين والاولين من الحكماء لا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين
ومايقال اى فى بيان ان المقدار زايد على الجسمية لانفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه
ممتد ومتعدد فيكون اى الامتداد والمقدار زايدا عليه لان الشئ لايحمل على نفسه ليس بكلام
مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متعدد ولايلزم ان يكون المقدار زايدا عليه لان هذه اطلاقات
عرفية والحقايق اى حقايق الموجودات والمسايل العلمية والحكمية لاتبتنى على الاطلاقات اى
العرفية كما ابتنى ههنا ان تحقيقة الجسم غير المقدار على الاطلاق العرفية وهو ان الجسم متعدد
لما يجرى فيه من التجوزات فربما اخذ الانسان فى ذهنه شيئا مع مقدار فيقول الجسم شئ
ذو مقدار فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد الشئ الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زايدة على المقدار
بل نفسه واذا اطلق فى العرف مثل قولهم بعد بعيد لايدل على ان البعدية وفى نسخة البعدية
فى البعد شئ زايد عليه بل هو يجوز كما يقال جسم جسيم اذ لايدل على ان الجسمية او الجسيمية زايدة عليه
ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى ان له امتدادا خاصا فى جهة متعينة فرجع حاصل اى حاصل
هذا الاطلاق الى ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة او جهة متعينة ونحو ذلك اى والى نحو ذلك
من التاويلات الصحيحة وقد عرفت ان المتعدد بهذا المعنى زايد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه فهذه
المغالطات اى هذه الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ومايتبعه من المفاسد
او القياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد
كما تقدم من قولهم واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط ومن بعض التجوزات فى
الاطلاقات العرفية التى كنا فيها ومن ظنهم اى ظن المشائين ان لاامتياز بالكمال والنقص كما
بين الخط الطويل والقصير فهى شئ زايد على المقدار وذلك غير مستقيم لما سبق من ان الامتياز بينهما
بنفس المقدار وهذا ان كان لفظة ذلك اشارة الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا
فعدم الاستقامة فى الاخير لما قلنا وفى الثانى لان الحقايق لاتبتنى على الاطلاقات وفى الاول لان
الاتصال بمعنى الامتداد يحمل الانفصال على ماسبق شرحها حكومة فى ان الهيولى
العالم العنصرى بل العالم الجسمانى هو الجسم البسيط الذى هو المقدار القايم بنفسه على مذهب
اليه الاقدمون لا ماذهب اليه المتاخرون وهو انها موجود متحجب بحسب الصور والمقادير بل لها
تخصص فى نفسها الا بالصور لانها اذا حقق حالها لم يكن شيئا موجودا وحاصل ماذكروا ان كونه جوهرا
امر اعتبارى فكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع وهو عدمى ليس له وراء ذلك تخصص لا فى
الخارج ولا فى العقل واليه الاشارة بقوله فاذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اى الطبيعى
ليس الا نفس المقدار القايم بنفسه فليس شئ فى القايم هو موجود بحسب المقادير والصور
اى الجسمية والنوعية وهو الذى سموه اى المشاؤن الهيولى اى الهيولى الاولى البسيطة التى عرفت

انها تحمل الجسم وتحمل الصورة الجسمية وليس فى نفسه شيئا متخصصا عندهم بل تخصصه
بالصور اى الجسمية والنوعية الجوهريتين عندهم وقالوا الصورة هى فعل الفاعل فى الهيولى ومثلوها
بالكتابة التى هى فعل الكاتب فى الكاغذ الذى هو الهيولى فحاصله اى حاصل ماسموه الهيولى يرجع
الى انه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودى كما فى المطارحات واذا جعلت
من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود لانكم قلتم ان لا يبقى الوجود
ماوجوده عين ماهيته الا الواجب الوجود وقولنا موجود ما امر ذهنى كما سبق من انه لاصورة
له فى الاعيان وماكان كذلك لايوجد الا فى الذهن فالهيولى لايوجد الا فيه فما سموه هيولى ليس
بشئ اى موجود فى الخارج بل هو امر ذهنى اعتبارى لاحصول له فى الوجود ولاصورة فى الاعيان
ولايخفى انها اذا فسر الهيولى بما فسره به المشاؤن من انها جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون
ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى القاعدة التى قررناها اى من راى
الاقدمين هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتبار عقلى فاذا اضيف اى قيس ولذلك عداه
بالباء فان اشتقال الصلة للتضمين وقال بالنسبة الى الهيات المتبدلة عليه اى من الاعراض
والانواع اى والى الانواع الجوهرية الحاصلة منه اى من الجسم او من منها اى من الهيات على مافى
اكثر النسخ المركبة اى الانواع الحاصلة المركبة هى اى الانواع من الهيات ومحلها وهو المقدار الذى من الهيات ؟
هو الجسم لاستحالة وجود الهيات بدون محل تقوم به وهو يجوز تركيب نوع طبيعى من جوهر وعرض
بل الجسم عنده كذلك على ماقال فى التلويحات فالمقدار داخل فى الجسم وهو عرض والجسم جزء ثانيا
جوهر وهو الهيولى والاخر عرضى متجدد يتجدد به اعداد الاجسام مع بقاء الحقايق النوعية فليس
الجسم محض الجوهر وقد يظن ظاهر الامران بين كلاميه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهريته
المقدار ههنا وحكمه ثم بتركب الجسم وعرضية المقدار ولا مناقضة فى الحقيقة و توهمها انما هو من
اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا الجسم والمقدار لما سبق ان فى الشمعة مقدارين
ثابت هو جوهر لايزيد ولاينقص بتبديل الاشكال وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب
وهو عرض فالمقدار الذى هو جوهر ومجموع ماهو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى
وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهر الثابت وهو الذى بالنسبة الى المذكورات
يسمى هيولاها اى لتلك الهيات والانواع المركبة وقد يسمى بالنسبة الى المحال محلا وبالنسبة الى الانواع
المتحصلة منه هيولى لا غير اى ليس غيرها ذكرنا شيئا اخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو
جسم بنفسه اى بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شئ واحد بالذات مختلف بالاعتبار
اما الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال والانفصال والصور
والهيات واما الثانى فهو انه ثابت بالفعل والهيولى بالقوة حكومة اخرى فى نفس هذه

بين الأوائل والأواخر من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها لما قبله ثم
بمباحث الصورة النوعية او لغير ذلك فقال وهؤلاء اى المشاؤن بينوا يعنى بعد احتجاجهم على تركب الجسم
من الهيولى البسيطة والصور الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم ان الذى وضعوه موجودا و
سموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا للصورة دونه بما سنذكر ان شاء الله ثم ربما
حكموا بان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى لكونها علة لها او كثيرا ما يقولون فى كون الصورة
علة ما للهيولى اى كثيرا ما سون الكلام فى كونها علة لها على عدم لان اشتغال القصد للتضمين وفى بعض النسخ
بناء على عدم تصور خلوها عنها اى خلو الهيولى عن الصورة وفى بعض النسخ وكثيرا ما يعولون فى كون
الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو الاوضح وذلك اى ذلك الاستدلال ليس
بمتين اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون الشئ لازما لا
يكون اى ذلك الشئ دونه اى بدون ذلك اللازم لكونه من الاعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث
للمثلث والزوجية الاربعة ولا يلزم ان يكون ذلك اى ذلك اللازم علة اى للشئ الذى هو موضوع
وملزومه لان العرض اللازم للشئ معلول لا احتياج اليه لا علة والا كانت الزوايا علة المثلث مقوم
لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متاخرة عنها ثم منهم اى من المشائين من ستدل ان
الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها اما ان يكون منقسمة فيلزم جسميتها لما
قال فى المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعى مقدارا ونحن نقول لكن المقدار لا يخلو عن
الجسمية لانه اما نفسها يعنى على مذهب او ملزومها يعنى على مذهب غيره واذا استلزمت الهيولى
الجسمية فلا يكون مجردة او عن الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك اى عدم الانقسام
لذاتها لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا فيستحيل عليها لا
لان ما بالذات لا يزول لكنها ينقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل
عليها ذلك اى الانقسام ويكون ذلك اى استحالة الانقسام لذاتها لا يستحيل فرضه اى فرض الانقسام
فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فان الشئ قد يمتنع لانتفاء شرطه الذى هو جزء
علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية فى السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن جملة
حججهم اى على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها
الصورة اما ان يحصل فى جميع الامكنة اى الاحياز او لا فى مكان اى حيز وهما ظاهرا البطلان
لاستلزام الاول كون جسم واحد فى جميع الاحياز والثانى كونه لا فى حيز لا فى مكان فان الجسم
قد يخلو عن المكان دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن
يجعلهما واحدا يلزمه كون الجسم غير متحيز ولا ذا وضع بدون الصورة وهما محالان او فى
مكان مخصص لا لمخصص اى الهيولى بمكان على التفصيل المشهور فى الكتب وهو ان المخصص

اما ذاتها

اما ذاتها ويلزم منه الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبتها من حيث هى الى جميع الاحياز لان ما لا يكون
فى نفسه وضع فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة على السواء حتى لو حصلت على صورة
نوع لا يمكن تخصصها من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف
الهواء الذى يصير ماء وينحدر على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة انما تحرك على اقرب الطرق
وهو المستقيم فيتعين لمكانه الاقرب محل انحداره وما يقتضى بسبب اخر اتفاقى كريح عدلت به فى انحداره
عن الحيز المحاذى والحق ان الكلام يعود الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوى نسبتها
الى جميع الصورة النوعية او امر غيرها اما من الامور الدائمة وقد برهن انه لا تؤثر تاثيرا حادثا
الا لاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنته الصورة او من الامور الحادثة كالحركات السماوية
والامور الارضية وهى انما يؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذى وضع كذلك كالنفس ولولا تعلقها
مع البدن لما تاثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات
الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية لتوقف الابعد حصولها
فى عالم الاجرام وتعين مظاهرها والكلام فى موجب الظهور وسبب الحاصل ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها فى جميع الاحياز او لا فى
حيز وبطلان التالى يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه
نعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هى ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة و
الدليل هو انها لو تجردت ولبست الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله ولقايل ان يقول
لهم امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة
انها اذا حصلت هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص
بمكان واستحالة الثانى وهو حصول الهيولى المجردة فى الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير
لبس الصورة لا يدل على استحالته فى نفسه وهذه اى الزلة والهفوة او الغلطة وامثالها لزمت من
اهمال اعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته او لغيره ولقايل ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان
الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة فالعكس اى نقيض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها
عنها وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب
فان قيل المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترنة بها
لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثانى لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض
دائما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيولى انها صورة جسمية دون البعض مع
ان الطبيعة الهيولانية واحدة مشتركة بين الهيوليات كان فى الهيولى كثرة وانقسام دون الصور
والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح

معين كما نظر كذلك م

على ما سبق تقريره وبعرض ما سبق من حججهم ومن قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة فاما
ان يكون منقسمة او غير منقسمة الى آخره قولهم في اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة
لانها ان تجردت فاما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج لموجود عنهما وهما باطلان لانها
ان كانت كثيرة فالكثرة يستدعي مميزا وذلك بالصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير
تجردها عنها هذا خلف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله والوحدة ان اقتضت بها الهيولى
يكون اقتضاها لذاتها اى يكون اقتضاؤها لها لذاتها ولا يمكن عليها التكثير اصلا لان ما بالذات
لا يزول لكنها يتكثر بالصور والانفصالات فلا يكون واحدة عند تجردها وانما قال وبعرض ما
سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه الحجة على لازمها وهي الكثرة اللازمة
للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقايل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية
يلزم من ضرورة عدم انقسامها اى انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء شرط
القسمة والمقدار كما سبق اى في جواب الحجة الاولى من ان الشي قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون
اقتضاء الهيولى الوحدة لذاتها لتمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء
شرط القسمة ولهاسا ان ليس الجسم الا المقدار فحسب استغنا عن الجزء في الهيولى لانا انما
يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤن الا ان الغرض في ايراد هذه الحجج
بيان ما فيهما من التمويه ثم اى بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية اثبتوا صورا اخرى
اى غير الجرمية وسمى بالصور النوعية والطبيعية فقالوا اى في اثباتها الهيولى لا يكفيها في وجودها
مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو
كان للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اى الانفصال كالافلاك او
ممكنا مع انه يقبل ذلك والتشكل وتركه بسهولة كالماء والهواء او بسهولة ذلك الاشياء بصعوبة
كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة واى واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاؤه لذاته لانه
لو لم يقتضه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا ويكون لامر غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل
ممكن لا بد له من مرجح والثاني على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا
فان كان مقارنا فذلك هو الصورة وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر الخارجي مفيدا لنفس
الاستعداد او عدمه من غير افادته امر يحصل ذلك وهو بين البطلان ولو كان احدها اقتضاؤه
لذاته لما فارقه اصلا ولاستوى في جميع الاجسام كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور الفلكية
والعنصرية وغيرهما يقتضى هذه الاشياء وتخصص بها الجسم اى المطلق ويكون هي المخصصات
الاولى للجسم المطلق المقومات لحقايق الانواع ولوجودي الهيولى والجسم المطلق الذي دخل تحته
انواع الاجسام لانهما لا يوجدان الا مع ما يتبين بها الا ماهيتها والا لما امكننا تعقل الهيولى لا

الجسم المطلق دون الصور المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية
الجسم المطلق والمنوع وما بعدها وهي المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة او عسر وعدم
ذلك عوارض للمخصص اى تعرض بعد تعين الجسم بمخصص لانها استعدادات محضة فالمخصص بها يكون بعد
المخصص بها بالاستعداد فعل الكلام يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل
ويستلزم النقيض لتقتضيه واجيب بان مقتضيها ليس لما ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج واورد
ان قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارجي اولا فلا يحتاج الى الصور
النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات اولا استعدادات وهي في نفسها ليست طبايع
محصلة يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري كالماء والنار بمجرد استعداد لامر آخر
بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد شيئا هو نفس الاستعداد
بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب اذ البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من
خارج كما يعطى المادة مزاجا يستعد به لقبول نفس او اثر نفس او صورة نوعية منعها الاستعدادات
المذكورة ويعطيها حرارة شديدة يستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا استحال
كون هذه الاستعدادات المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر والمانع كونها جواهر بجواز كونها
اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقايل ان يقول بان هذه المخصصات اى الاولى التي زعمتم انها جواهر
كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيات اخر
فان قال ان الاعراض اى الكيفيات والهيات الاخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرنا مقوم الجوهر
فلا يكون الاعراض هي المخصصات الاولى اجيب بان تكون هذه الامور التي سميتموها صورا مقومة
الجوهر اى اجيب بان كونها مقومة له انكار لكون الجسم لا يخلو عن بعضها لكون الشي غير خال
عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم اى بعض اللوازم لان من فيه للتبعيض اعراض والعوارض
العرضية كالمقدار والوضع والشكل لا يخلو عنها ملزوماتها التي هي الاجسام انها غير مقومة لها لكونها
اعراضا فان قيل انما كان الاعراض لدلها مع بقاء محلها فهكذا يجب ان يقولوا في الصور المتبدلة
مع بقاء الهيولى بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار والشكل قيل لا يمكنكم
دعوى امتناع التجرد عن الصورة بعينها بل عنها وعن بدلها وكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها
وكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما وان كان يقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اى
مقومات وجوده ولهذا يكون مقومه لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا من شرط المخصص ان
يكون صورة وجوهرا فان اشخاص النوع اعترفتم بانها يتميز بالعوارض ولولا المخصصات
ما وجدت الانواع وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية
ونحوهما اعترفتم بانها انتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات

فان كانت مخصصات الجسم صورا وجوهر الاجزاء ان الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات
الانواع لا بد ان يكون جواهر وفي بعض النسخ جوهرا اى لكونها اتم وجودا من الطبايع الجنسية
وليس كذلك فيجوز ان يكون المخصص اى مخصص الجسم المطلق وهى الصور النوعية بزعمهم عرضا
وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة للتخصص النوعى وان كان التخصص بها وعارضة عن
اسباب خارجة لا يتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن ان يقال فى الصور النوعية من انها
تابعة للماهية الجنسية وان كان بها تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجة
لوجودها دون ماهيتها والعرض يكون اى قد يكون من شرايط تحقق الجوهر كما ان المخصصات
فى الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع فى الاعيان الا مع العوارض وما يقال ان الماهية
النوعية فى نفسها تامة ولو فرض نوع الانسان فى شخصه ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من
انحصار النوع فى الشخص الا امر خارجى فمثله يقال فى الماهية الجنسية وان استدل على عدم تمام
الماهية الجنسية باحتياجها الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات
والذى يقال ان الطبيعة النوعية يحصل ثم يتبعها العوارض كلام ضعيف فان الطبيعة
النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم يتبعها العوارض وكان حصولها انسانية
مطلقة كلية ثم يتشخص وهو محال اذ لم يحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع فى الاعيان اصلا
وان كانت هذه العوارض ليست بشرايط لتحقق الطبيعة النوعية اى فى الخارج وليس ما
يمتاز به هذا الشخص لازما للحقيقة الانسانية فيجوز فرض انسانية باقية على الاطلاق كما
حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون تميز او هذه العوارض التى يختص بها اشخاص
النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها والا اتفقت الكل فهى اذن
من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها دونها
اى هذه العوارض يعنى دون هذه العوارض وليس كذا فيتضح من هذا جواز ان يكون العرض
شرط وجود الجوهر ومتقوما لوجوده بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه فى الخارج ثم ان جاز حصول
الانسانية مطلقة ثم تتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز اى لا يجوز حصول الجسمية
مطلقة ثم تتبعها المخصصات وكل ما يعتذرون به هناك اى فى الجسم المطلق مثله
واقع فى الانواع ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوا
اى المشاؤن وامكان نفسه عرض بالضرورة على قياس مذهبهم اى لانه موجود فى موضوع
ومذهبهم ان كل ما كان فهو عرض كذلك وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عندنا من
الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا فى الذهن وكذا تعقل الامكان اى عرض بوجهين
الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما

واحدا وليس كذا فان مقتضى الاول جوهر جسمانى ومقتضى الثانى جوهر غير جسمانى فاذا كان
يعقل الوجوب غير يعقل الامكان فهما زائدان على ماهيته اى ماهية العقل لاستحالة ان
يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شئ واحد ولا داخلين
فيه والا لزم تركيبه ولا ان يكون احدهما نفسه دون الاخر للزوم الترجيح من غير مرجح ولا ان
يكون احدهما داخلا فيه والاخر خارجا والا لزم التركب والترجيح من غير مرجح عرضيان لانهما
عرضان فيه فيعقل الامكان عرض والوجه الثانى قوله والوجود لما لم يدخل فى حقيقة
الشئ كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما صفة الوجود عند
نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف فى شئ كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة
تبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن
تعقلها لانها بعد من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتباره ذينك اى التعقلين حصل
جوهر مفارق واخر جسمانى فيتضح ان الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلية او
الاشتراط وليس مقوم الوجود الا ما له مدخل ما فى وجود الشئ ثم الاستعداد المستدعى
للنفس الذى للبدن السارى اى ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود فى موضوع
هو البدن وهو من شرايط حصول النفس فيتضح ان العرض له مدخل فى وجود الجوهر والنفوس بعد
المفارقة اليست يتخصص ويتاز بعضها عن بعض بالاعراض التى اكتسبتها عند التعلق
بالابدان من الهيئات والملكات فيتضح ان من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصيص بها
شرط وجود الحقايق النوعية والعجب انهم اى المشاؤن جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة
للصورة المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود
الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان مقوما لوجود الا ما له مدخل
ما فى وجود الشئ وقد اعترفوا اى المشاؤن بان المستدعى للصورة الهوائية الحرارة وهى
من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضا اى بعض منها من استعمال
الالفاظ على معان مختلفة كلفظة الصورة وغيرها اما لفظة الصورة فلانه عند المشائين
مستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل فى محل عرض عندهم سواء
قوم وجود المحل او لم يقوم واما غيرها كالهيولى فانها يستعمل عند الاوائل بمعنى المطلق من
حيث قبوله الاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء الجسم وبعضها
من الاستثناء عن القاعدة التى يسلمها حجة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء
كقولهم كل ما حل فى شئ وقوم وجود محله كالصور فهو جوهر والا فعرض لان حجة ثبوت
تقويم الصور ان كانت اللزوم واستحالة الخلو او التخصيص او غيرهما فملكة ويجئ فهى ثابتة

لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استغنى عنها سواء وعنهم اى المشائين من احتج
اى على جوهرية مخصصات اجسام العناصر بان فى الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء
امورا تغير جواب ما هو فيكون صورا لجواهر فان الاعراض لا تغير جواب ما هو وما تغير
الجواب فهو جوهر فمخصصات العناصر تغير الجواب فيكون جواهر وهو كلام غير متين لضعف
المقدمتين فان من الاعراض ما تغير الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا عدمت عنه
الكرسى ما حصل فيه الا الهيئات والاعراض ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه ما هو بل
يقال انه كرسى فان قيل انما لا يقال انه خشب لان المسئول عنه فى الاول لا تفى الاول هو
الخشب المجرد وفى الثانى هو الخشب المكيف بالكيفية الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول
لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير
السؤال فى الهيولى لاقتران عرض بها كما فى الكرسى لا بجوهر والذى مثلا مخصوص طبيعى صور العناصر
على ما قرر عليس فيها الا الهيئات باعتبارها صادرها واذا سئل عن اشخاصها انها ما هى لا
يجاب بانها عناصر او نحو ذلك لا الاسطقصات ونحوها كان بل بانها دم وكذا البيت الشاكر
اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل انه بيت فالاعراض مغير لجواب ما هو
والحقائق البسيطة انما هى بحسب التركيبات وهو انها من اى الاشياء ركبت سواء كانت
جواهر كالجسم من الهيولى والصورة اذا اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة
كالكرسى من الخشب والهيئة والاسامى وهو ان الاسم بازاء اى شئ وضع كما سبق شرحه والبسائط
لاجزائها حتى تغير فيها جواب ما هو ببعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها بالجميع
معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى تغير فيها جواب ما هو كالكرسى مثلا
فانه خشب اجتمع فيه هيئات واعراض خاصة بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه
ومن حججهم اى حجج المشائين على جوهرية الصور ان هذه الصور جزء الجوهر لتبدل بتبدلها وجزء
الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسى
يحمل عليه بجهة ما وهى باعتبار المادة انه جوهر والهيئات التى بها الكرسوية جزء الكرسى ولا
يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذى هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان
نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه جوهرا ان كان لجزء والماء و
الهواء والهواء من الذى سلم كونها جواهر محضة اى من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جوهرا
وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالجوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر ثم قولهم الصور
مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هذا لاستلزامه التكرار وانما حذف الخبر لظهوره وانشد
على التكرار بقوله لجوهرية الصور بكونها لا فى موضوع وكونها لا فى موضوع عدم استغنا

وعدم استغناء المحل عنهما

المحل عنهما امر انها متقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة متقومة
للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفايدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى
كون الصور لا فى موضوع هو عدم استغناء المحل عنهما فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان يقوم
الجوهر والصورة لا يعنى بالاكمل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية فهذا الكتاب
وليس فى العناصر شئ سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا اندفعت الصور التى اثبتوها وقالوا
انها غير محسوسة فبقيت الكيفيات التى تشتد وتضعف يعنى الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد حتى يكون هى فى حال الشدة بعينها ما كانت قبلها
اذ الزائدة بعينها لا يكون الناقصة ولا بمعنى انضمام شئ اليها لانه ان لم يكن حرارة لا يصير به
الحرارة اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان فى محل دون مميز وهو محال وان سلم عدم استحالته
فلا يكون احديهما فقد اشتدت وانما قد ينضم اليها حرارة اخرى وحدان والشدة باتحاد الاثنين
فليس لانهما ان بقيا او انتفيا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون الواحدة بعينها قد اشتدت
بل بمعنى بطلان الاول وحدوث حرارة اشد من المفارق هذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف
فى الاختلاف بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب العلم الاول الى الاول
مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما فى الحرارة اما عرضى خارج او فصل والاول باطل
لان التغير فى نفس الحرارة لا فى امر خارج عنه فتعين الثانى واليه الاشارة بقوله واما من قال
ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها فى نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير فى نفس الحرارة
فيكون بفصل بناء على ان المميز ان لم يكن عرضا كان ذاتيا فيكون فصلا اخطاء لبطلانه تفصيلا
واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين شيئين بالفصل والخاصة لجواز ان يكون بالذات حتى
يتميز ابدا وانهما على ما قال فان الحرارة ما تغيرت لما بينا ان حرارة واحدة بعينها لا تشتد بل
محلها اى تغير باشخاصها اى اشخاص الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها
فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا آخر فان جواب ما هو لا يتغير
فيهما اى فى الاشخاص عند السؤال عنهما فى حالتى الاشتراك والانفراد ولو كان الفارق فصلا
لتغير الجواب ولا هو عارض والا لم يكن التغير فى نفس الحرارة قسم ثالث هو الكمالية والنقص
وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس فى الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة
وعلى هذا فيكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا يكون بشئ زيد على الحرارة بل بنفس الحرارة
فان الشدة هى كمالية فى نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما الثانى فلانه يتضح ما ذكروه من
الانحصار لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكثير والصغير نوعيا لان الكثير لم يرد على
الصغير بعرضى بل بشئ مقدارى هو كم فى نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضى كان

نفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ايضا لانه ما زاد احدهما على الاخر
الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في التضعيف فما زاد الا بمثل
ما ساواه فكيف يكون قدر منه معتدلا وقدر اخر منه ليس بمقدار قال الشارح هذا القسم الثالث
لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت الزايدة فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته
لانهما ليستا نفس الزايدة بل يكونان نوعين اخرين وكذا ان كانت ذات الشيء الناقصة او المتوسطة
وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة فلا يكون
تلك اجزاء بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان تلك وغيرهما يكون حرارات ولما كان
هذا الدخل متفرعا في القسم الثالث اجاب عن الدخل المقدر بما قلنا واليه الاشارة بقوله والماهية
العقلية كالحرارة مثلا تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة كالزايدة والناقصة والمتوسطة
ولا يكون نفس شيء منها اذ لا يشترط النوع في حقيقته بشيء من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية
طبيعة النوع المطلقة بما يختص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر ولا
بل المعنى الذي يعم الكل والكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان اعتبار الخارجيا فاذا اضيف
الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السوادية والمقدارية لا بالخارج وكيف يأتي ان يكون فصل
الشيء المميز له عما عداه طبيعة الجنس او النوع لها ويجب ان يتحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد
الكتاب ويسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب والخطاء ههنا انما كان باعتبار احدهم
الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو الماهية العقلية على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل
الماهية اذ لا مانع ان يكون السلوك الذي بحسب الاشتداد والضعف يتأدى بواسطة تخالف
الطرفين في الحقيقة كالحق من السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانهما ليست بسواد
ضعيف ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب من اول التدريج وفيه
ولخروا واذا خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع اخر كالحمرة وتقرير الكلام
ان الماهية العقلية انما تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم يتبدل ماهية الاشخاص
بالسلوك المذكور واما اذا تبدلت بناء على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية فلا يعمهما كما
يعم البياض والسواد الحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة
الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا ما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور
الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستدارة والاستقامة وما يقبلهما وهو
الباقي وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بنوا به عدم قبول المذكورات
لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه اشار بقوله وكلام المشائين في الاشد
والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره لان العرف لا يطلق

الاشد على الجواهر وليس بشيء لان الحقايق لا تبنى على الاطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية
فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خط كذا اشد خطية من خط من حيث اللغة تحكموا بعدم قبول
الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو بماهية الذات تعويلا منهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا
يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق ان اشد خطية في العرف ان
كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هي الشدة في الخط
وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ما قضوا النفي في المعنى وان لم يجيء
في اللفظ لان معنى الشدة موجود في الجوهر والكم سواء اطلق عليهما الاشد ام لا لكن لما تكلم من قبل
ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض ههنا لقبول الكم ذلك
اعتمادا على ما سبق وتعرض بكون الجوهر قابلا لها بقوله وقد حدوا الحيوان والواو فيه للحال كأنه
قال عندهم لا يكون حيوان اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان انما يلزم ان يكون حيوان اشد
لانهم بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه
اكثر لان الات الحساسة والمتحركة فيه اتم فيكون حيوانية كالانسان مثلا اشد من حيوان
من قلت حواسه وضعف تحركه كالبعوضة مثلا فيجرى ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم
حيوانية من ذلك لا سيما انه اتم منه وقولهم انه لا يقال ان هذا اشد مائية من ذاك في غيرها
اي غير المائية من العناصر كالاشد نارية وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا كله بناء على التجوزات
العرفية فاذا منعوا وطولبوا بلميته وفي نسخة بعلة دعاويهم وفي نسخة دعواهم سكتوا عن
الكلام كما تبين من نقض شبههم وحل مغالطتهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطولبوا بلمية
دعويهم رجعوا من هذا الكلام وهو ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف لضعف دليلهم
مثل انها انما لا تقبلها لانهما انما يكونان بين الضدين كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر
لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص انما يكونان بين الضدين كيف وهم يقولون ان الوجود الواجبي
والعلي اتم من الوجود الممكني والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما يقابلهما اذ لا تعاقب على
موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس زايدا على ماهيته وموضوع الوجود العلي غير
موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم ان حد الجوهرية والحيوانية والخطية يعم الجواهر والحيوانات
والخطوط فلا يكون حد الخط الطويل مثلا اشد من حد الخط القصير وقس الجوهرية والحيوانية عليه
والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلهما
فانه كما ان الطويل والقصير حد الخط فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حد البياض
فيهما واحد ولما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة والضعف باعتراف هذا القايل
فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما وش ان الشدة انما يطلق على زيادة في الماهية

لها حد يقف عنده كالبياض والسواد لاعلى زيادة في الماهية لا يقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه
كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نم ان الكيفيات تنتهي في
الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك والطول كذلك من غير فرق
ولانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر الشدة لان الزيادة في الجوهرية تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه
كما في جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل واحد من العناصر من الهيات
اي من الاعراض على ما هو راي الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس اي من الكيفيات
ونحوها والمشاؤن اثبتوا في الاشياء المتخصصة امورا لا تحس ولا يعقل تخصصها كالصور
الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى تصير الحقائق بعد ان كانت مجهولة لان اكثر الاشياء
مجهول عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة
لما مر من الادلة **قاعدة** ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
قول القايل وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد ان الجسم
ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفايدة في ايراد العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه
لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه
لا يقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء
على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين في المقدار
لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزام تساويهما في المقدار لاستحالة ان يكون ما لا
يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه فلا بد ان يكون ذلك لوجود شيء في الزايد
ليس في الناقص ما هو في مقابلته اذ لو بلغ كل جزء من هذا الجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة لان تفاوت المقدار
يجب تفاوت الاجزاء ولكن مساواة الجزء المقدار الكلي لكل في خصوص المقدار محال واليه
الاشارة بقوله ومساواة الجزء للكل محال والجواب ان اللانهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها
وكما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من
اشتراكهما في خاصة الجسم وهي لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار لانا
ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون اعدادهما
الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه الا ترى ان الالوف القابلة
للغير النهاية بالقوة والامكان فيها من المئات الغير المتناهية بالقوة عشر امثالها ومن العشرات
مائة امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة غير متناه بالقوة بمعنى انا الى اي حد انتهينا في العدد
امكن الزيادة عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من اشتراك

في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله ولم يعلم
هؤلاء ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اي للقسمة اعداد حاصلة اي بالفعل
حتى يقال انه تساوي شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان
بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي تشتمل على مئات اعدادها
اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر مرات ولا يخل ذلك اي التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما
غير متناهيين واستحالة الجزء الذي لا يتجزى في العقل والوهم لا يخفى ظاهر فان هذا الجزء ان كان في
الجهات اي على ما يسلم ويعتقده القايلون به فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى اي الى الجهة الاخرى
فينقسم اي وهما وعقلا ونسبي نقيض التالي المنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا النقيض المقدم في
ان الجزء ليس بموجود في الجهات بل مطلقا لان تقدير الكلام لو كان الجزء موجودا لكان في الجهات ولو
كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود هذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد ولدلالته على بطلانه
مطلقا سواء تركب منه الجسم او لا وسواء كان هو وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي المقدار على تقدير
تركبه منها او لم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير ومنه ما ذكره في الكتاب وهو اثنان الاول
قوله وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس
كل كل منهما الا ان لا يكون حينئذ لا يتجزى لانقسامه بهما ولا يقتصر اي لو كان تماس مقتصرا على مماسة
احدهما فانه على الملتقى فلا بد من التماس من كل واحد اي من الطرفين والواسطة فانقسمت الثلثة
وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الوسط ان حجب اي الطرفين عن التماس
وهو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شيء من الاشياء التقى كل من الطرفين اي من الوسط غير
ما يلقاه الاخر فانقسم اي الوسط او لم يحجب الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا الوسط
للاخر كما يماس للوسط كان الوسط متداخلا لهما اذ التداخل هو ان تلاقي كل واحد من الجسمين بكليته
كلية الاخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده اي وجود
الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليهما رابع كان حكمه الاوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة
على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يبق في العالم حجم وهو محال ومع كونه محالا في نفسه مناقض
رايهم في ان اجسام العالم يتالف منها وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم
جزء لا يتجزى فلا يتصور اي هذا الجزء لكل ما يكون في الجسم اي من المتصلات العارضة كالخط والسطح
والجسم التعليمي لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة حتى الحركة فانها واقعة في المسافة فيلزم انقسامها
الى غير النهاية من انقسام المسافة وذلك لمطابقتها في العقل فان الحركة الى نصف المسافة نصف
الحركة الى كلها وكذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان
هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التي يوجد اجزاؤها المتقدمة والمتاخرة بحسب الحركة مقابل من جهة

المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فان الحركة مولفة من اجزاء لا تتجزى كالزمان ويتبين منه ان قسمة
الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة
لما هي حدوده بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء وهي ان الحركة موجودة والماضية
ليست موجودة وكذا المستقبلة فتعين الوجود في الحاضرة وهي لا ينقسم والا لم يبق موجوده لانحصار
قسمها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين واذا لم ينقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة المطابقة
لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا ان ادت
تقدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام
المسافة بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان اردت عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها
لو انقسمت بالقوة لم تبق موجوده وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل **قاعدة** في ابطال الخلاء وهو
اما لا شيء محض وعدم صرف او موجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا في مادة من
شانه ان يملأه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكذا
قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح وان كان يتاتى
فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكونه قائما لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له
محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا في مادة وكونه من شانه ان يملأه الجسم يخرج الجسم الطبيعي
لان الجسم الطبيعي لا يملأه جسم اخر لانه نفسه ملا وخلا يملأه شيء اخر وعلى المذهبين هل وراء العالم
خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء الا القدر الذي في العالم وليس وراءه
خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شيء من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم جسمان
لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور والقائلون
به باصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون في العالم جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
فذهب الى كل طايفة والفرق بين مذهب من يقول انه امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل
البعدين ومذهب الذاهبين الى ان لا خلاء ان هذا الراي يرى ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا
يداخله بعد الماء والهواء بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء جسم اخر اما هواء او غيره لبقي
البعد من جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه جسم اخر هو عند هولاء محال
واما من لا يرى ان الخلاء موجودا ولا محققا فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم
الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القايل بانه لا شيء وان وراء العالم خلاء لا يتناهى
لان معنى كلامه ان وراء العالم لا شيء وللاشيء لا يكون له نهاية والحكيم يسلم ان ليس وراءه شيء ولا مع
من يقول انه لا شيء ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذا لم يتصور قطرين بين شيئين لم يملأه جسم فلا حاجة

والخلاء بمعنى البعد المفروض الذي هو المكان عند المتكلمين ... شيء محض ... سواء كان بعدا موجودا او موهوما او سطحا ... او بالبعد الموجود ... بالمعنى الاول ... المكان وجمهور القائلين بالسطح ... القائلين بالبعد الموجود ... الخلاء ... بالبعد الموهوم ... لكن خالفوهم في كون ذلك المكان ... موهوما قال الشيخ في الشفاء اصحاب البعد على مذهبين منهم من يجعل ان يكون ... عن المستدل ... من لا يجيز ذلك ... البعد ... اصحاب الخلاء وبعض القائلين ... كان الشيء هو الجسم ... عند المتكلمين ... محضا ... امكان ذلك ... بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ... شرح المقاصد ...

لكنهم قالوا بوجود جسم ولم ينتقل الى حيز آخر ما كان فيه شيء هو صحيح وقد اعترفوا ان هذا الخلو متصور
فلا نزاع ولا مع القايل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا قالوا انه امتداد قايم بنفسه فقد اعترفوا بالجوهرية
وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قايمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما اذا المفهوم من
الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فان لم تسموه انتم جسما فلا مشاحة معنا اذ النزاع
انما يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا لو كان نزاع لا يكون في الخلاء بل اما في وجوب سلوك الابعاد من
حيث استوى وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل بعدي الخلاء
والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قايمة اي الجسم مطلقا او بعض الاجسام وهو الخلاء
لا بتفسيرهم فتثبت هيولاه كما تثبت في الكواكب والافلاك وقيل لا اثبات علم جسمية يجب بانه جوهر
قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء وبهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام
عن المادة ام لا لا في الخلاء بقي النزاع مع من يقول انه لا شيء ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع
في البعد المفطور وكان لزومه كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد
قايمة قايم لا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم
قال **واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار** يعني من الهيولى والصورة على ما هو نفس
المقدار ذي الابعاد القايمة على ما هو راي الاقدمين **فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا** اي بعدا
مفطورا سواء اصح انه عدم او امتداد كما قيل لزومه كونه جسما اما على الاول فلقوله **اذ العدم
الذي يفرض ما بين اجسام له مقدار في جميع الاقطار فان ما يتسع لجسم يفضل على ما هو اصغر
من ذلك فله طول وعرض وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما** لا عدما كما
ظن واما على الثاني فواضح لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وما في قيود الجسم
ماخوذ في تعريف الخلاء واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير جسم كما توهم
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الخلاء لا للخلاء نفسه قلنا لبطلانه لان القطر
الاخذ من اعلى زاوية حايط الى اسفل الزاوية التي تقابلها من الحائط المقابل للاخر الذين يتوسطها
الخلاء ليس في ابعاد الجسم المفروض فيما اسا ويتوسلها ابطل كون البعد المقطوع بغيرها ارادات
يبطل كونه امتدادا كما ذكر فقال **ثم اذا حصل في الخلاء** اي المفسر بالامتداد **جسم فيصير الابعاد**
اي ابعاد الجسم والخلاء **بعدا واحدا ويتداخل بحيث يلتقي كل واحد كل الاخر** حتى يصير مقدار مجموعهما
كمقدار احدهما من غير زيادة عليه **وهو محال** فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع
وعشرة اذرع مثلا لا بد ان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه اشار بقوله **وكيف لا يستحيل ان
يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكبر من احدهما** اي ازيد من جهة القدر وفي بعض النسخ
اكثر من احدهما اي من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدارية التي هي

من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو العدد وكما ان البديهة حكم
ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارين ازيد من المقدار الذي كان احدهما فكذلك هي حاكمة ان انضمام
المقادير بعضها الى بعض يحصل منه زيادة في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا
اذا عدما وحصل ثالث وليس بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة **حكومة** ومن الغلط
الواقع بسبب عدم الاصطلاح عند توجيه النقض ما قيل ان النفس لا يعدم اذ ليس فيها
قوة ان يعدم وفعل ان تبقى لانها موجود بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة لا يختص بالنفس
بل هي دالة على ان كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل فهو لا يعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود
من شانه ان يبطل بسبب ما فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وقوة ان يبطل وكل شيء يبقى له قوة ان
يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه
الاحوال الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس وحدانية الذات
لبساطتها وهي بالفعل من جهة ذاتها والشيء الواحد لا يكون فيه فعل وقوة فلا تكون وهو بالقوة فلا
يكون في النفس البقاء بالفعل وقوتا الثبات والبقاء والفناء ولكونها مجردة لا قابل لها لا يوجد
لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها اما الاول فبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك
فلو كان قوة البطلان في ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل
ولو كان كذلك لاجتمع الوجود والعدم في المحل الذي هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى
الفعل فيكون موجودا معدوما معا في حالة واحدة وهو محال واما الثاني فلانه لا قابل لها
لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده وقوة عدمه كما ان الاعراض
والصور لذلك في محالها هذا تقرير هذا البرهان على الوجه المشهور المذكور في الكتب وتقريره
على الوجه الذي ذكره وهو ان النفس لا يعدم والا كان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالعقل
ولبساطتها لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو محال **فاورد عليهم**
اي على المشائين والمورد منهم ايضا **ان المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع انها بالفعل**
موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون فيها اي في ممكن الكون وهو المفارق **قوة ان لا يبقى** فالعقول
قوة وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل
لها لا يتصور لها قوة بطلان **اجاب بعضهم** اي بعض المشائين **بان معنى الامكان في المفارقات**
هو انها متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم في نفسها
اي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيها ما ذكرنا في المفارقات
لانها يمكن ان يتقدم مع بقاء عللها بفساد يعرض في جوهرها **وهذا الاعتذار غير مستقيم**
فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها في نفسها

وهو الامكان

وهو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب فهو يقع على جميع الممكنات بمعنى
واحد الممكنات او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها **فكيف يفسر الامكان** اي في المفارقات **عند**
توجه الاشكال بما يتبع الامكان وفي العنصريات بغيره بعد تساويهما في الامكان وتوابعه وهو المراد
بقوله **بعد الاعتراف بان الواجب بغيره** اي سواء كان من المفارقات او العنصريات **ممكن في نفسه**
وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه بغيره تقدما عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا يستحيل العدم عليها
بذاتها كغيرها من الفاسدات **ثم العجب** اي المجيب على ما اعتذر عنه **قال ان الكائنات الفاسدات**
يعدم مع بقاء عللها دون المفارقات وارد هذا هكذا مطلقا وذلك لان العلة المركبة للكائنات
الفاسدات كالعلة اي البسيطة **في المفارقات فيما يرجع الى الوجوب لوجوب العلة** حتى لو عدمت
العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات لعدم المعلول لكنها لا تعدم وذلك لقوله **والكائنات الفاسدات**
من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اي من الموانع مع ان استعداد المحل
وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال **فلا يعدم** اي الكائنات الفاسدات **الا لانعدام جزء من**
العلة لا لفساد يعرض في جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك لوجوب وجود المعلول عند
وجود العلة **والاصح له** اي للمجيب **ان كان يذكر بدل العلة مطلقا** في قوله الكائنات الفاسدات يعدم
مع بقاء عللها **العلة الفاعلية من المفارقات فان الكائنات يعدم مع بقاء علتها المفارقة**
ولكن انتفاءها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة اي البعض الذي هو غير العلة العقلية
بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها من العلل غير العلة العقلية التي لا يتغير اذ لا مادة لها
ولا صورة ولا استعداد ولا محل استحال عدمها مع بقاء علتها العقلية بل دامت بدوامها قال
في المطارحات واصلح ما يجاب ههنا ان القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان
الذي هو قسيم ضرورتي الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدايم وغيره
بل هذه القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا ينعدم بها استعداد
اصلا ولهذا اشار بقوله **وكان ينبغي** اي للمجيب **ان يأول الامكان** اي القوة المذكورة في حجة بقاء
النفس **بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب** لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات
لا ان يجعل اصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يصلح لدفع
ما ذهبنا اليه فانه صحيح **وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط** فان
قيل سلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف في ان النفس الناطقة لها استعداد في
المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجود على البدن
المفارق في المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في المادة ايضا فينعدم وان كانت
العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن

محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان الحدوث وانما كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب
انعدام المشروط عند فقدان الشرط قلنا البدن بحيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد
بذلك المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا
له الا اذا كان في نفسه موجودا والا يلزم ان لا يكون موجودا لغيره وكمالا له ثم اذا بطل المزاج
الذي به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان الاستعداد المذكور
كان شرطا في ذلك واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر
في نفسه فان كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود في نفسه
الا ترى ان كون الفرس لك يلزمه ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من كونه ليس لك ان لا يكون في نفسه بل
اقتضاه بسبب آخر كالعرض فانه لا يلزم من وجوده لمحله ان يكون في نفسه موجودا ويلزم من
انتفائه لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في نفسه
في حامله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفي في انتفائه عن غيره وان كان يكفي في ثبوته سوية لغيره ولا
الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا ينعدم الا بما
يوجب عدمها لكن هدم استعداد البدن لان يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم به وقد مثل
البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة
لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل سبب بقاء النفس علتها الفياضة لوجودها ولا مدخل للشبكة في وجودها
عنه في وقت دون آخر في ذلك اذ لا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود امر ان يكون له مدخل
في بقائه واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا في وجود الكرسي ولا ينتفي الا بعدم بقاء الكرسي لانها
كانت شرطا للحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط
بقائها فاعرف فانه دقيق نفيس ومن جملة المراوغات اي الحيل المغالطية في دفع الاشكال وهو ان
الوحدة ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا توجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الوجود
في الاتصاف بها محتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا
خلف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه في الطبائع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال
مثلا ان وجب تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقه به لعلة فيصير
الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا محال قولهم ان الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا
ينقسم وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد والعدد شيء موجود وكذا مبدؤه والقائل ان يقول ان
هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد
وثانيه العقل الاول وثالثه كذا اي العقل الثاني ورابعه كذا اي العقل الثالث فقد وصفنا
بالوحدة التي هي مبدأ العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك

الاعتبار

الاعتبار وتغير الاصطلاح وهو ان الوحدة في الواجب بمعنى وفي الممكن بآخر وهذا العذر
الواهي هو المراد من المراوغة بل الحق اي في الجواب ان يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت
الطبيعة التي تعرض لها العموم لها صورة في الاعيان ولا يكون لازمة معلولة لكل واحد من
الجزئيات كالجسمية والهيولى التي لها تحقق في الاعيان فان تخصصها بالمائية والسماوية لو كان
لذاتها ما صح وجود جسمية او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص وعلة
للتخصيص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء
جسمية او هيولى تتبدل صورا واعراضا عليها اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان وكانت لازمة
اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقه بها ممكنا لان
الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة في الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في
الاذهان الا ترى ان الجوهر والعرض يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبيعة امكان الوجود
تخصصا باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا كون لحوقها به ممكنا بل هو لازم اعتباري لكل
واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال
واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارية العقلية ولكونها كذلك
لم يفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة

حكومة

ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون و
حقيقتها يظهر بما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس ربا في عالم
العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في اين هي المتحقق الحقائق لانها كالارواح
للصور النوعية الجسمانية وهذه كالاصنام لها اي الظلال وتشخصها للطافة تلك وكثافة هذه
فتلك الصور النورية هي المسماة بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون
اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان من شان المثال
ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع
لقيام الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية
كما ان الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس
الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير
شبهة المشائين فهو ان الصور الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة
بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة
واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فالحقيقة
نفسها استدعاء المحل فلا يستغني شيء منها عن المحل كالمثل الافلاطونية معول لهم

قايل أنتم اعترفتم بان صورة الجوهر يحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشيء له وجود
في الاعيان ووجود في الاذهان فاذ جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز
ان يكون في العالم العقلي الماهيات قايمة بذاتها لان الحقايق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية
في ذاتها يقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير فيقوم به وهنا الاصنام في هذا
العالم لا يقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقايق النورية ولقوله فانها كمال الغير
وهي الاجسام المنطبعة هي فيها وليس كمال الماهيات العقلية كما ان مثل الماهيات الخارجة
عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول يحصل في الذهن ولا يكون قايمة بذاتها
لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى يقوم بذاتها
فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها في مثاله
وهو الصور الجوهرية الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء
وهو قيام الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون
المنطبعة مثال المجردة اما اذا كان بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجردة بالمثل فلنا كذلك لا يلزم
ان يطرد حكم الشيء وهو قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد
وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف من المثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض
يحصل من حيثية انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في المثل ثم اي بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات
ماهية مفتقرا الى المحل دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بان
الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره عارض
له زايد على الماهية فيقول لكم القايل استغناء الوجود عن ماهية يضاف اليها انكان لنفس
الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زايد اي على الوجود في واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم
انه ليس ثمه الا الوجود البحت ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود لتركبه من الوجود والامر
الزايد عليه المقتضي لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية يضاف اليها وقد بين انه محال او بسبب اي
استغناء وجود الواجب عن ماهية يقوم بها لكونه اي لكون ذلك الوجود غير معلول فان عدم
احتياجه الى علة اي استغنائه عن ماهية يقوم بها انما كان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب
لا يجوز ان يفسر بسلب العلة اي بالاستغناء عنها حتى يعود معنى كونه واجبا الى كونه غير معلول
فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان الوجوب علة الاستغناء على ما قال
فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا يفسر بالمعلول ثم اي بعد بيان ان الاستغناء
ليس لنفس الوجود ولا الزايد ولا لكونه غير معلول لو ذهبتم الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد
على وجوده فقد تكثر اي وجوده والتكثر ممتنع في حقه تعالى وعاد الكلام الى ان وجوبه الذي

على الوجود الذي هو صفة للوجود ان كان تابعا للوجود من حيث هو موجود ولازما له فليكن
كذا في جميع الموجودات والا يكون اي وجوبه لعلة وهو محال في الواجب لذاته وان كان نفس
الوجود لا اشكال يتوجه فيقال ان اسعد وان كان لعين الوجود ففي الجميع ينبغي ان يكون
كذا فان قال ان وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتاكده وكما ان كون هذا الشيء اشد اسودية
من غيره ليس بامر زايد على الاسودية بل لكمال في السواد غير زايد عليه فكذا الوجود الواجب متميز
عن الوجود الممكن بتاكده وتماميته فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون الماهيات تمامية
في ذاتها مغنية عن المحل وبعض محوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره فليعترف بمثله فيما نحن
فيه حتى يكون للصور النورية اي المثل الافلاطونية تمامية في ذاتها مغنية عن المحل وللصور العنصرية
قاعدة نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال يجوز ان يكون للشيء اي البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض
العقول الصادرة عن جملة منها على ما سيتلى عليك والخطاء من منع ان يكون لعلة الشيء اي
البسيط جزآن معللا بان الحكم اي الشيء اذا كان وحدانا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد
وهو الجزء وما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالاخر او لا يكون لاحدهما اي لشيء منهما بمعنى لكل
واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اي كل واحد منهما بجزء للعلة او ليس لكليهما اثر فالعلة
غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اي في شيء منه اثر فهو مركب لا وحداني والغلط
فيه انما ينشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اي منفردا فيه اثر اي بوجه فلا يكون
كل واحد جزءا اي من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشيء الواحد الحقي لا اثر له
اي بوجه بنفسه اي منفردا عن الاخر فيما يتعلق بذلك الشيء وفي اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها فكان الجزء
اكتسى التانيث بالاضافة الى العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا اي بانفراده فليس
لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع الا
يرى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير زوج ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر فهو نفس
المعلول الواحد وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء
المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزءه فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد اي التي يكون غير مختلفة الحقيقة
لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك ان
من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها وليكن حركته في ساعة مقدار عشرة
اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد اي منهم على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركة هو حصته
منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى
الثاني علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك
عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب الحق

مستدلاً عليه بما خطر فيه قايلا فى هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الذى اظهر وروده والمنع عليه قايلا
لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول
الى الباقى والا ان كان له تاثير فى شئ من المعلول لا فى كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان
لم يكن لشئ منهما تاثير فى شئ منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا
لم يكن مستقلا بالتاثير فى الوجود والا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفى
صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بحيث مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل
موثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث
فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب حدوثها ايضا والا كان صدور
الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث
علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية
بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم
وحادث ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العلة
القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجوده معا ولها ترتيب العلية والمعلولية
الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته كلها بسيطة قديما ويلزم
منه قدم النفس الذى هو الغرض الاصلى من هذه المباحث هذا حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا و
اجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون
لكل تاثير فى كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان الفرض عدم استقلاله بالتاثير وانما يخالفه
الاستقلال بالتاثير او ملزومه لا التاثير فى كل المعلول لانه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه
لجواز ان يوثر الشئ فى كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره
كما سبق فى المثال المذكور لتحريك الثقل هذا اذا كان المراد من التاثير فى قوله وان كان تاثير مطلق
التاثير على ما يشعر به قوله تاثير وان كان المراد منه التاثير المستقل على ما يدل عليه قوله فى شئ منه
لا فى كله لانه خلاف الفرض اذ المخالف للفرض هو التاليف المستقل فى الكل لا مطلق التاثير فيه
فيسلم هذه المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة يبقى مثل
ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء
مثل ما كانت ولا الكل غير موثر بل يكون موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثانى فلانه لو صح ما ذكره
لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل
بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام فلا يتسلسل لاستحالة لا نهاية
اجزاء الشئ بل ينتهى الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته

هو العلة وانما ... (margin)

بساطة علته ومن حدوثها حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نعول
ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت
حادث بسيط بما عرفت من الطريق لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع
لما مر غير مرة وهذه الفوايد كلها من نتايج طبع من توجه بذكره الكتاب ادام الله ظلاله وكثر
فى الملوك نوع فاضل مثله واذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما ابتنى عليه
عليه الى قدم النفس لان القدح فى الاصل يسرى الى الفرع والغرض من ايراده انه لا غرارة بصحتهما
كان متحجى بهما اى بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب وبالبرهان عليه حتى ادعاهما لنفسه
وقال انه ما سبقت اليهما وهو ما قيل ومن العجايب انه لا يشترك مع الكسا ديحا ن فيه
ويسرق وما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل وليكن لا اسل الحركة فتراقاته ان قبلها
فنفرض ان قوة ما حركته زمانا مسافة ولكن فى ساعة عشرة اذرع مثلا وحركت ذا ميل ولكن
ب فى تلك المسافة فلا بد وان يكون تحريكه اى تحريك عديم الميل فى زمان اقصر اى من زمان
تحريك ذى الميل وليكن ساعتين والا كانت الحركة مع العايق كهى لا معه فيفرض بقدر ما نقص
من زمان ذى الميل زمان عديم جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور وليكن ج وميله
نصف ميل ب فحركناه اى ج بمثل تلك القوة فى مثل مسافة وهى الاذرع العشرة فلا شك انه ينقص
زمان حركته اى عن زمان حركة ب بقدر نقصان ميله اى النصف لان نسبة الزمانين كنسبة
الميلين فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميل فيساوى حركته حركة عديم الميل لقطع كل منهما
عشرة اذرع فى ساعة وهو مح لاستحالة ان يكون الحركة مع العايق كهى لا معه لا يقال لا نم وجود
مسلمين على النسبة المذكورة لجواز ان يكون الميل حدا لا يتجاوزه سلمنا لكن الحركة من حيث هى
حركة يستدعى قدرا من الزمان ويستدعى من جهة الميل قدرا آخر منه واذا ثبت هذا فلا يلزم ان يكون نسبة
الزمانين كنسبة الميلين سلمناه لكن المحال انما لزم من مجموع الامور المعروضة لا من مجرد جسم عديم
الميل سلمناه لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما تدل على وجود عايق من الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل
فان العايق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن
له تاثير البتة وكان وجوده كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء جزءا من تاثير الكل
فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم ذراعا بل قد
لا يحركه حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى رفعه كعدمه لان تاثيره مشروط بالانضمام كذا فى
الميل القوى اذا كان موثرا فى الممانعة فلا يلزم ان يكون بجزء ذلك الميل يؤثر فى تلك الممانعة
جزء من ممانعة الكل وعلى هذا فاذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم ان يقتضى الضعيف زمانا نسبته
الى الزمان القوى كنسبة الضعيف الى القوى لجواز ان يكون تاثير الضعيف فى ممانعة ما يمانعه

فصول م (margin)

الكل مشروطا بانضمامه الى ما زاد عليه في التقوي ودون الانضمام يكون في حكم عديم الميل كما سبق
من المثال ولهذا اشار بقوله فللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف الذي هو جزء
لميل آخر ولا نسبة له الى الكل معتبرة لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل فيكون في حكم عديم الميل
على سياق المثال المذكور في تحريك السفينة لانا نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم نصف ميل كله و
كما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه
الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده وعن الثاني
ان الحركة من حيث هي حركة وان كانت مستدعية للزمان الا انه لا يتعين ذلك الزمان الا المخصص
فان الحركة المطلقة يستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة يستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو
المخصص للزمان فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث
ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس المحال الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان
التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل فلم يبق التفاوت في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس
ان في معارضة الميل بهذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا
مدافعة ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل
مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيراته لا ان يكون هو هي بعينهما ويمكن ان يقال
عنه انظر بانه حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر فلا ميل الا حيث لا مدافعة ولا ممانعة
محسوسة فانه قد لا يحس مع وجوده لضعفه كما في تبنة ونحوها واذا لم يحس القاسر الحركة
كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه ما فيه المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان
ينقضها اجمالا بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها
لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا
جسمانيا معا وما الميل النفساني فقال والجواب ان هذه الحجة توجب للافلاك والعناصر ميلا لا اجرامها
غير الحادث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي وذلك لقوله والمستوي اوضاع
متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى من غيره من باقي الاوضاع واذا تساوت الاوضاع
تساوت نسبة اجزائها اليها ولا مدافعة عند الاستواء واذ لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى
للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل
انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعها لما
بينا انها اذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة
ولا يجوز ان يكون للشيء الشخصي كالحرارة المعينة مثلا علتان اي تامتان مستقلتان بالتاثير
فانه ان كان لكل واحد مدخل في وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما

اي فقط مدخل فالعلة احدهما والامر العام اي الكلي يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة
الكلية توجد في الاعيان عن علل عديدة للاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا بمعنى ان الموجود في الاعيان الذي
لا بد وان يكون جزئيا لعلل لما عرفت من استحالته بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع
جزئيات الكلي حتى يتوقف عليه بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا
اي الكلية فانها قد توجد بمجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد توجد بالشعاع والحركة وذلك
لجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع في بعض الادراكات والمدركات نذكرها
لانها ينتفع بها فيما بعد من الابحاث العقلية المهمة للمتالهين من الحكماء

وههنا حكومات

حكومة

ظن بعض الناس اي من الحكماء ان الشعاع جسم اي لطيف نوراني ينفصل عن المضيء ويتصل
بالمستضيء ومعه حرارة لازمة وهو سبب تسخينه وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سدت
الكوة اي نقبة لئلا يقال انه يخرج من السد لو كان بالتدريج ما كان يغيب اي يعدم ذلك الجسم
النوراني بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان جوهر قايم بذاته ببطلان اضافة له
عارضة الى الغير والا لكان مرور اصبعنا بما بين الشمس وبينه معدما له وهو بديهي البطلان فان
قيل بقيت اي البيت بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة فزال ضوؤها فنقول اي القايل بهذا
الجواب ان جسميتها غير ضوئها ويلزمه كون كيفية تحدث من المضيء في القابل المقابل بلا حايل منه
ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب كالجبال اولى
مما كان من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة في حايط الى خلف اشد مما يكون من الماء
والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع من المياه اشد مما من الجبال ولنقص جرم الشمس في اقطارها
اي الجسم الشعاعي يسيرا يسيرا الى ان يفنى ويضمحل في الادوار الغير المتناهية لتناهي جرمها وما
حصل اي الشعاع الا على زوايا قايمة وفي جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة انما يكون الى جهة
المركز على سمت مستقيم تقوم عمودا على السطح الذي يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف
بالتجربة لكوننا قرب الطرف الى المركز لا على ما يرى على جهات مختلفة وعلى خطوط غير قايمة
فان جسما واحدا بطبعه لا يتحرك الى جهات مختلفة مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها فيضيء ارض
البيت وجدرانه وسقفه ولتراكم اضواء سرج كثيرة حتى صار غلظا اعمق وكلما ازداد عدد
المضيء ازداد عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان امنع لما وراءه عن الرؤية لان الضوء
مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه فيلزم كونه كثيفا لامتناع رؤية
الشفيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما وراءه اظهر للبصر واذا ابطل جسمية الشعاع فليس
هو مما ينتقل من الشمس او من محل اي اخر كغيرها من النيرات الى محل كالمستنيرات بل هو هيئة
اي عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء او الماء وغيره من

الشرايط والمفيض لهذه الهيئة المبصرة اعنى الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة
والمشمومة والملموسة وكذا الصور الخيالية هو العقل المفارق فانما يحصل جميعها التي يحصل في قوانا
من واهب الصور والآلات والشروط التي يحصل عندها الادراك هي معدات لافاضته فيض
الصور علينا ولولا القصور البشري لما احتجنا في الادراك الى توسط هذه الاشياء بل كان يفيد
الصور والهيئات يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال في النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا
ينتقل اى من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما تقابل الشمس ابتداء
لا انتقالا وعلتها اى علة هذه الهيئة وهي المعدة لما عرفت انها لا الفاعلية لانه واهب الصور
ولا القابلية لانها الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة
النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابل لها
من العقل المفارق ايضا ويلا زمان اذ لو كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها
زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة
الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال شئ منها اى من النيرات ولا في زمان واعتبر حصول
الاشعة العقلية بعين كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا على ذكر لك فانك
ستنتفع به في قسم الانوار ان شاء الله تعالى فاذن العلة المعدة للشعاع هي المضئ بواسطة جسم شفاف
كالهواء على معنى ان حصولها للمضئ علة معدة لحصولها في المستضئ بالواسطة المذكورة والضوء
والنور والشعاع باى عبارة شئت كمال المحسوس لكل ما يستضئ به وظن ان الشعاع هو اللون
وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده بل سواد الاسود وزرقة الازرق حصتهما من الشعاع
الحاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف استعداد القوابل واحتجوا عليه بان قالوا لا الوان
معدومة في الظلمة لا لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها
او لان الظلمة ساترة وعائقة عن الابصار وليس اى عدم الرؤية ان الكلان فان حرف الجر
يحذف من ان وان قياسا الظلمة ساترة فانها عدمية على ما يتبين اى من انها عدم الضوء عما
من شانه ان يستضئ على ما هو راى المشائين او عدم الضوء مخصب على ما هو راى الاقدمين
والعدميات لا يستر شيئا ولا يحجبه عن الابصار والا لما كان من قعد في غار مظلم وفي غار
جسم مستنير يرى ذلك الجسم فتعين ان يكون معدومة وهو ليس بشئ لجواز ان يكون عدم
رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئى ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء
شرط رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده على وجود الضوء المتوقف على وجود
اللون لان الشفاف غير قابل للضوء وهو دور باطل لكونه توقف تقدم لا توقف معية كما في
المتضايفين وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كما بينا ظهورها

لا امر زايد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد في الظلمة
ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع فقايل ان يقول لهم اذا سلم لكم ان الالوان
عند انتفاء الضوء ليست موجودة لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في
معرض المنع لانا لا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط
ظهور اللون ولا يلزم لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع او توقف الاشياء
بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقايق والا لزم في كل متلازمين
وفي كل شرط ومشروط وله ايضا ان يقول لا نسلم ان حقيقة اللون ما ذكرتم فان ظهوره
للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت حقيقته لم يوجد ظهورها وان قيل الظهور
بالفعل حقيقة اللون نمنعه ونقول ان الشئ قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا بالفعل اما
لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم القصد وغيره والحق ان ظهور اللون للبصر
عند عدم المانع ان احد داخل في مفهوم اللون مقوم له فلا حصول لشئ من الالوان في
الظلمة لا لانا ما نراها فيها مع ان الظلمة ليست بمانعة لما عرفت وان لم يوجد لكن لا يلزم
منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب وما
يدل على ان الشعاع غير اللون ان اللون انما يؤخذ عبارة عن نفس الظهور اى للبصر او عن
الظهور على جهة خاصة اى من سواد او بياض ونحوهما من الالوان لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة
عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كالشمس ونحوها من الكواكب وغيرها ليس نفس اللون وهو ظاهر
وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة كالسبج وهى خرزات سود يضرب بها
المثل في السواد يغيب لونها والظهور يتحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس بمجرد الظهور
اى للبصر بل مع تخصص اى بسواد او بياض فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض
كنسبة اللونية اليهما في ان الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد كما ذكره في اللونية
اى من انها لا يزيد على نفس السواد في الاعيان فيمتنع في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما
والظهور محمول عقلى فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الاتم والاتم بياضا ينبغى ان
يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج
في الظل ندرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذى هو في الشعاع
اضوء وانور من الثلج الذى في الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور
وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاتم
سوادا انقص نورا ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور فان قيل نحن نرى
بياضا وسوادا انما يكون اتم ظهورا لو لم تعارضهما معارض وهو المدعى واللازم من الزامكم

ما اذا عارضها شئ كما فى الشاين من الثقل الذى لا يخلو عن حلمه فلا يلزم ولا يدعى هذا اعنى وملعارضة
الثقل لا انتم باضا او سوادا امتازت الانورية عن الابيضية والاسودية واللون عن الضوء والى هذا اشار
بقوله وليس ذلك اى التمايز بين الانورية والاسودية والابيضية من الثقل اى من جهته الثقل وكونها
سببا له لا اعتبار كونه فى الثقل وهو لا يخلو عنها قلنا اذ ذلك التمايز واقع فى الشعاع ايضا فانا اذا
نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص له الثقل بصر لا تم اى سوادا انور مع بقاء اشدة اى
فى السواد وكذا لو نقلنا الاتم بياضا الى الشعاع نصر انور مع بقاء اشدية فى البياض وما بقيت
شدة السوادية والبياضية مع الانورية تمايز شعنهما ودل على ان الابيضية والاسودية غير الانورية
واللون غير الضوء واما ان يكون الظهور اى ظهور السواد والبياض بالبصر فى الاعيان اى فى الخارج
سببا آخر غير السواد والبياض فهو الغلط فيتحقق ما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون
اى ظهوره لا وجوده دونه اى دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق فى هذه المسئلة
وليست هذه المسئلة وهى ان الشعاع غير اللون من مهماتنا اى فى المباحث الحكمية ولو كان الحق
معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان يضرنا اذ لا يبتنى عليها مسئلة مهمة حكومة
ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم الرياضية سيما اصحاب المناظر منهم ان الابصار انما هو بخروج
شعاع من العين تلاقى المبصرات فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع
اما ان يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال
على الاعراض من محل الى آخر وان كان جسما فان كان يتحرك بالارادة فكان لنا قبضه اى قبض الشعاع
الينا على وجه لا نبصر مع التحديق شيئا من الاشياء لا من المضيئات ولا من المستضيئات لانقباض
الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة لنا والا لكانت حيوانا ذا شعور وادراك ولو كان
الادراك له لا لنا وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع فما تحرك الى الجهات مختلفة بل الى جهة واحدة
كالعنصريات ولكان نفوذه فى المائعات التى لها لون كالخل والماء والدهن اولى من نفوذه والماء ورد
فى الزجاجات الصافية وذلك لكون النفوذ فى المائعات للينها اسهل مما فى الزجاجات لصلابتها
لكنه ليس اولى لانا نبصر ما فى الزجاجات دون ما فى مايعات الملونة لمنع لونها عن رؤية ما فيها
ولهذا فرضها ملونة ليمكنه نفى التالى اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن رؤية ما فيها ولكان نفوذه
فى الخزف ايضا اولى من الزجاج لان مسامه اى مسام الخزف اكثر من مسام الزجاج ولما شوهد
الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا معا لبعد المسافة بينهما بل كان اى الابصار
تختلف على نسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعى الى القريب فى زمان اسرع من وصوله الى البعيد
ولكان الجرم اى جسم الشعاع يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها مع انه لا حركة دفعية ولا خرق
للافلاك وينبسط اى ولكان ينبسط دفعة واحدة على نصف كرة العالم المخرج من العين

من الجسم الشعاعى مع كون العين فى غاية الصغر واستحالته كاستحالة غيره من التوالى الظاهرة ولهذا قال
وهذه كلها محالات فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية
لظهوره لانها تكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال بعض اهل
العلم يعنى المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتاخرين ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشئ
فى الرطوبة الجليدية لا بان ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان
الرؤية كما انها ليست بخروج شئ من المبصر كذلك ليست بدخول شئ من المبصر فى البصر بل بان يحصل
الصورة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة لينبغى قوة البشر تعليل ذلك وليس الابصار
بمجرد الانطباع المذكور والا لراى الشئ الواحد شيئين لانطباعه فى جليديتى العينين بل بتادى
الشبح فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذى فيهما وحينئذ يحصل رؤية ذلك
الشئ ولكن بشرط توسط جرم شفاف فيما بينهما كالهواء لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور و
الزجاج وما يجرى مجراه ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة
والملونة تتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس
او الى الخضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وان نظر بعد الخضرة الى
لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك الا لتكيف الالة بالضوء واللون اللذين بهما المبصر انما
بالذات ولا بد وان يكون الاثر الحاصل فى الجليدية مساويا للمؤثر فى الشكل فهو صورته فوقع عليهم اى
ورد على اصحاب الانطباع الاشكالات كلها مما اوردها اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا
رايناه مع عظمه والرؤية انما هى بالصورة اى المنطبعة فى الجليدية والصورة اى صورة الجبل فان كان
هذا المقدار اى العظيم لها اى للصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار الكبير فى حدقة صغيرة وان لم
يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار العظيم لم ير الجبل عظيما لان عظم المرئى وصغره بحسب عظم الصورة
المنطبعة وصغرها اجاب البعض اى من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول
المقدار الكبير فى الصغير بان الرطوبة الجليدية يقبل القسمة الى غير النهاية كما بين فى الاجسام والجبل
ايضا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا فى لانهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل
اى المقدار الكبير فيها اى فى الحدقة الصغيرة وهذا غلط فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية وكذا العين الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب وكذا كل جزء
يفرض فى الجبل فى القسمة على النسبة اكبر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على
الصغير وهذا كما يقول قائل الجبل يسعه قشرة نبقة لتساويهما فى قبول القسمة الى غير نهاية
وهو كلام فى غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم اى بعض القائلين بالانطباع لا نسلم ان الصورة
المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم ير الجبل عظيما وسنده قولهم ان النفس تستدل بالصورة

اى المنطبعة وان كانت اصغر من المرئى على انها مقدار صورة هذا كم يكون باصل مقدرة وهذا
باطل فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوزان يكون فى مادة
واحدة كمادة الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير جدا وآخر كبير هو مثال الغير اى شبح المبصر لكون
المادة قابلة لهما فالزمهم الخصم بان المقدار الذى للجبل اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع اى لا ينضم
ما يفرض اجزاء لذلك الامتداد بعضها مع بعض فى محل واحد اى جزء واحد من الجليدية فانه لو كان
كذا ما بقى مشاهد الترتيب اى بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق لانضمام امتداداته
واجتماعها فى اقل جزء من الجليدية واذ لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد وكل ما يفرض جزءا
لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية فان استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة
الامتدادية فلا يتصور مشاهدة عظمه والتالى باطل لانا نشاهد عظمه وان زادت
الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية بلا جزء اجزائها فلها اجزاء
وامتداد تخرج عن حد العين فلا يرى اى الجبل كما هو لم يرى الا النطبع منه فى الجليدية وهو بعض
الجبل ولا يكون اى المقدار الزايد على الجليدية فى محل وهو محال ومن انصف تفطن بصعوبة انطباع
الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله على ما ستظهر فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى
قاعدة فى حقيقة صور المرايا والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور
والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور يظهر عند مقابلته لشئ الاشباح والمثل الروحانية للشئ
المقابل ان الصورة وفى اكثر النسخ اعلم ان الصورة ليست فى المرآة والا لما اختلف رؤيتك
للشئ فيها باختلاف مواضع نظرك اليها اذ الهيئات الثابتة فى الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف
رؤيتها باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذ امسكت المرآة باصبعك وهى بعيدة عن
وجهك بذراع صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك وبين صورة الوجه اى المرئية
فى المرآة مسافة لا يفى بها عمق المرآة فليست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت
فى سطحها الظاهر اذ هو المستولى منها وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة اصلا
وليست فى الهواء لانه شفاف فلا يظهر فيه شئ ولا يقال هذا الهواء الذى نحن فيه وهو ما تحويه
كرة البخار التى بعد سطحها عن جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققنا وبرهنا
عليه فى مؤلفاتنا فى علم الهيئة كثيف ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار ولهذا
جاز فيه ظهور النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا
فى الهواء الشفاف وهو الخالى عن الهيئات اعنى ما فوق كرة البخار الذى لا يقبل النور والظلمة
ولذلك لا يكون هناك ولا فى الافلاك نهار ولا ليل لكنا راينا الصورة مع امتناع كونها فى ذلك
الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها فى ذلك الهواء امتناع كونها فى هذا الهواء للفرق القادح

قلت لا يجوز ان يكون الصورة فى الهواء مطلقا لانه قد يرى فى الهواء ما هو اعظم منه كالسماء وليست
هى فى البصر لما سبق من انها اكبر من الحدقة وليست هى صور تلك بعينها على ان ينعكس الشعاع
من المرآة اى لك وجهك الى كل ما يرى فى خلاف خلف جهة المرآة كما ظنه بعضهم وهم القايلون
بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقايل ان يقول سلم انك ابطلت ان الابصار يكون بخروج
الشعاع عن البصر ولكن كما جوزت ان يحدث فى المرآة من مقابلة النير كيفية نورانية يستنير
بها المرآة ويحدث من تلك الكيفية فيما وضعه من المرآة كوضع النير منها كيفية اخرى شعاعية
يستنير بها ذلك الشئ استنارت المرآة بالكيفية الاولى وهكذا يحدث عن كل كيفية كيفية اضعف مما
قبلها الى ان تفنى فلم لا يجوز ان يحدث فى المرآة من نور البصر كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان
هذا النور يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى
نورية فى مقابل المرآة وهو الوجه فيبصره الرائى فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية اخرى
كما فى الشمس قلت انما اقتصرت على الاولى لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة فى الشمس
وليست هى نفس صورتك راها بطريق آخر اى غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك
اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء وايضا هى متوجهة الى خلاف توجه وجهك
وفى بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هى نفس صورتك لا مثالها وشبحها لما رايت وجهك
اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك وايضا لو كان بانعكاس شعاع لكان ما ينعكس من
المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رآى اى الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او
ببعض كل عضو منه فما راى هيئة الوجه كلا اى هيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض
على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان ترى من كل عضو بعضه والتوالى باطلة كما
المقدم ولما امكن ان يرى الرائى اصبعه وصورتها فان الشعاع اى شعاع البصر اذا اتصل
بالاصبع واتحد اى بالشعاع المنعكس اى من المرآة الى الاصبع ايضا سواء كان الاتحاد بامتزاج
او اتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون الملاقى له الذى للابصار شعاعا واحدا لا
صورة اى الحال ان لا صورة تجئ يراها حينئذ وليس كذا لانا نرى الاصبع مع صورتها
الشبحية دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المستقيم المتاصل بالمنعكس فاما ان يتداخلا وهو
محال او ينفرد كل منهما بحصة من الابصار فيكون المرئى بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة
وبالشعاعين كلها ويلزم منه ان يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين او يتباينا
ويلزم منه ان لا يراهما معا وان يكون المرئى دائما واحدا لا على التعيين فان قيل يجوز ان
يتراكما قلنا التراكم يوجب زيادة ظهور الشئ لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشئ بعينين واحدة
ثم فتحنا عليه الاخرى لرايناه شيئين وليس فليس ولقايل ان يقول يجوز ان يكون روية الاصبع

بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها ابصارية متفرعة عليها وايضا لكان من يرى مثال الكوكب فى الماء
وقع حركة شعاعه اى المنعكس الى الكوكب فعقه فان روية الماء وصورة الكوكب اى حدثت صورته
دفعة فيقع حركة لا فى زمان سيما الى الماء الى فلك الثوابت وهو محال واذا تبين ان الصورة ليست
فى المرآة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة اى الى الصورة
الظاهرة لان الجليدية ايضا مرآة للنفس بها تدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند
مقابلتها الجليدية فحال الصورة التى فرض هولاء الناس فيها اى فى الجليدية كحال صورة المرآة
فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التى تدرك النفس الاشياء بواسطتها ليست فى
الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا وحينئذ يقع من النفس اشراق حضورى على ذلك المستنير
ان كان له هوية فى الخارج فتراه ان كان شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت
الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة يقع من النفس ايضا اشراق حضورى
فترى تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة ولكن عند وجود الشرايط وارتفاع
الموانع هذا فى عالم الحس وفى اليقظة واما فى النوم او فيما بين النوم واليقظة فله حكم آخر غير الذى فى
عالم الحس على ما سيطلع عليه فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى ولما اشار الى ان صور الاشياء واشباحها
ليست فى الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على استبعاد انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احسسنا
به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها
وراء بعض فلابد من ارتسام صورها عند هولاء وصور المسافات التى بينها على سمتها فى احداقى
الجليدية فكيف تفى به الجليدية واقطارها فى الرؤية اى البصرية وصور المرايا والتخيل اى
صور التخيل يأتى من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل ههنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده
اى بصدد ذكره وبيانه فى قسم الانوار **حكومة** فى المسموعات وهى الاصوات والحروف ذهب
المشاؤن الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد من التموج حركة
انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شئ فيه واحدا اثر الآخر
فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف هو القرع
او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا
لينا لم تجد صوتا وكذا فى القلع اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب من المسافة التى سلكها
القارع الى جنبتها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى الولوج بين الجسمين
المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد الماء والتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هناك
ولا خفاء ان احساسنا بالصوت فيما جربناه وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا يتوقف على
وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولانه لو اخذ

انبوبة

انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه
ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا نقول اذا راينا انسانا من البعيد يضرب بالفاس على خشبة
راينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا ان السماع متوقف على وصول الهواء على المتموج الى الصماخ
لكانت الروية والسماع معا ولما بطل السمع بسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى المتموج
الهوائى والمائى الى الهواء الراكد فى الصماخ فتموج ويشكله بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة
على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة وهى قوة رتبت فى العصب
المنفرش على سطح باطن الصماخ هو مشعر الاصوات لا الاصوات من حيث هى اصوات فقط بل
من حيث امتيازها بهيات عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر
ان الصوت لا يخلو عن هيات ومنها الهيات المسماة بالحروف وعلى هذا عرف الحرف بانه
هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع واحترز
بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت هيئة يتميز
بها صوت عن آخر مثله ولكن لا تميزا فى المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة اما الطول
والقصر فلانهما اما نفس الكميات او كميات ماخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع بل
كل منهما معقول ههنا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل فى ذلك الوقت مسموع واما
الطيب وغير الطيب فلان ماهية كل منهما يتحقق بتناسب اجزاء الصوت تناسبا ملايما
للنفس او غير ملايم لان التناسب معقول لا مسموع كذلك كون الصوت طيبا وغير طيب
لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع هو الصوت الحاصل ولان
الصوت كيفية ترتسم الصوت بالكيفية تدرك بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن
الهيات العارضة لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها لكونها مدركة بعرض الصوت لكن
يجب ان يعلم ان الصوت القايم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا
مع سماع الصوت القايم بالهواء الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الا حال وصوله الى
الصماخ لما ادركنا جهته والتالى ظاهر البطلان مثل هذا خلاصة مذهب المشائين وقد شكك
عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار او لا يمكن ان يقال الهواء الحامل يعبد
فى مسامه لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند
مصادمة الهواء لذلك الجدار الكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ ثم ان
حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول وجب
ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب ما يتادى اليه مما لا يحصى من اجزاء الهواء وان
كان الثانى وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد بان وصول الهواء المتموج

الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت من وراء جدار حديد لانسدام لكنه يسمع و
اجيب عن الاول بان القدر الذي يدخل في مشام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني
بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مع
فيكون الشرط فيما بعدها متنفيا فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة شهدت
على ان الحايل كلما كانت مسافته اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فلو عدمت
المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء ان كان يتشكل
بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقا وكيف يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو
سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب عائق
عنا كبعض المجردات من العقول يوجد التقطيعات ويحفظها زمانا والا لم يتشكل بتلك المقاطع
ولم يكن تشكله بها شرطا في حدوث حرف او صوت لاستحالة اشتراط وجود حادث الواقع
بالممتنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج السيال ولا بواسطة شرطا في حصول الصوت
والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان في عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها
اسباب وشروط في هذا العالم اما في عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج في اسباب الصوت المثالي
ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلي يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة والبعض بعلة
اخرى لما عرفت من ان الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا
الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤن قال **تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل** اي لا مطلقا
لصحته على ما ذكره الاشراقيون بل **على ما ذكره** اي على الوجه الذي ذكره المشاؤن **في الصوت** وهو
ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى
الصماخ **فان الهواء لا يحفظ الشكل** اي شكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه
ورقته ونهاية لطفه **وهو سريع الالتيام** اي لا يحفظ الشكل والحال انه سريع الالتيام لانه انما
يحفظ والحال انه سريع الالتيام لانه انما يحفظ الشكل ما لا يكون سريع الالتيام لانه يعد التشكل
الحاصل فيه بالانفصال **ثم من تشوش الهواء الذي عند الاذن** لاضطرابها بريح ونحوها **كان ينبغي ان**
لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها والتالي باطل لانا نسمع الكلام مع هبوب الريح
وقوة التموجات **والاعتذار بان الصوت نفسه مخترق الهواء** اي الذي في طريقه **وينفذ فيه لشدة**
اي حتى يصل الى الصماخ **باطل فان تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة**
النفوذ ولا ميتا زمن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقائه
بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين
في الصوت لم يتصور بقاءه بعدهما ولا امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي

باطل **والصوت لا يعرف بشئ** لانه بديهي التصور لمن له حاسة السمع وممتنع التصور في حق
من لا يسمع له ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس
بسيط حكمه ذلك فقال **والمحسوسات بسايطها لا يعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان تنتهي**
الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الطلب غير النهاية واذا انتهى اي تسلسل التعريفات
وليس شئ اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرية التي
لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية التي هي الملموسات والمذوقات
والمشمومات والمسموعات والمبصرات فلان الانسان في مبدأ امره خال عن العلوم لكن بواسطة
لكن بواسطة احساس الجزئيات المذكورة يتنبه لامور مشتركة بينها ولامور يخالف بعضها بعضا
وبسبب ذلك جملة من الموجودات وينبه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي
عرضا عاما والمميز العرضي خاصة وهكذا ينتزع جميع العلوم الفطرية اي الضرورية المستغنية عن التعريف
واما مثل الوجود الذي قد يتوهم انه مستغن عن التعريف فالتحقيق فيه اكثر مما في المحسوسات لما سبق
الاشارة اليه وله تتمة نذكرها في الالهيات **ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسات او هي**
سواد او صوت او رايحة وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى لكونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير
كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها او هما جعل واحد الى غير ذلك مما
سيأتي الاشارة اليه **فبسايط المحسوسات والمشاهدات باسرها لا اجزاء لها لا شئ اظهر منها او ما يعرف**
مركبا بها فحقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر
فانه باي تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروايح
لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح **وليس في محسوسات**
حاسة واحدة ما يعرف به محسوسات حاسة اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف
الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما يعرف به محسوس حاسة البصر
ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان
له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف
محسوس ذلك البعض **بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير** وكما انه في الحس
غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال **وحقيقة الصوت فقط** اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته
كذا وكذا **واما الكلام في سببه فذلك شئ آخر من انه القلع او القرع وان الهواء شرط وانه** اي الهواء
اذا لم يكن اي شرطا على سبيل حصول المقاطع فيه شرطا بطريق آخر فذلك بحث آخر سيجئ تحقيقه
في قسم الانوار ان شاء الله تعالى

فصل

الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم
بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى الجزئيات وهذا كالواجب لذاته

تحصيل العلوم كلها هي محسوسات ويقصد بيان ان لا اتحكم بعضها بلا شرط الا الذي

لاشتماله اقسام الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه اي من الوجه الذي
هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنقطة فانها واحد من حيث انها لا ينقسم الى الاجزاء
الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة
الكمية ولا انقسام الكلي الى الجزئيات لانحصار نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية
لتركبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب فانه واحد من حيث
انه لا ينقسم انقسام الكلي الى الجزئيات لانحصار نوع كل في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة
الحدية كالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي
فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد
بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد وان لم يحصل
له جميع ما يمكن فهو الناقص اي الوحدة فيكون كثيرا وقد يفسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره
فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان
يشترك اثنان في شيء ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم
مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثير اذا كان له وحدة من
جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحدا كثيرا من جهة واحدة ثم جهة الوحدة اما مقومة
او عارضة او لا شيء منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان
على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل
وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما
محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم يكن عارضة ولا مقومة
فكما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي النسبة ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المحكوم عليهما
بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الغير الحقيقي هو الحكم ظاهرا بالاتحاد لاعتبارين وهو ان لذ
مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار
والى اقسام الحقيقي اشار بقوله فحفظ هكذا اي على الوجه الذي ذكرت يجب ان يحفظ الواحد حتى يقول الواحد
هو الذي لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد والى المجازي بقوله وتترك التجوزات القوم
مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون معناه ان لهما صورة في العقل نسبتهما اليها سواء
وفي بعض النسخ نسبتهما اليها سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات التي هي مثل قولنا زيد
وعمرو واحد في النوع كقولنا الانسان والفرس واحد في الجنس الى آخر الامثلة هذا اي المذكور في الفصل
الثالث من الحكومات في مسايل بعضها طبيعي وبعضها الهي وتحقيق بعض القواعد ما اردناه ههنا اي في

اردنا

اردنا بيانه ههنا اي في آخر المنطق ولذلك قال وقد انتهى القسم الاول ولنورد الان ما تناهى
قدّم البحث عنها لانها مقدمات للمطالب المتعلقة بالقسم الثاني فقدمها توطئة لما يذكر ثمة ولما فرغ
من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال

القسم الثاني في الانوار الالهية

اي جميعها على ما يقتضيه الجمع المعرّف من الاستغراق اذ فيه بحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت ذ
وهي الانوار الالهية القايمة بذواتها وتسمى بالانوار المجردة والمحضة كالعقول والنفوس او عرضية وهي
ما لا يقوم بذاتها بل يفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله الانوار المجردة او الاجسام النيرة وتسمى العرضية
وبالنور العارض ونور الانوار اي الواجب لذاته ومبادي الوجود من لدن المبدا الاول الى الهيولى التي هو
الجسم المطلق عنده وترتيبها اي ترتيب المبادي وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى

في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط

فصل

في بيان ان النور الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه
ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ومعنى الجلي في نفسه المظهر لغيره
ولا شيء اي في الوجود اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور وزيادة النور
الظهور اما ذوات جوهرية قايمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات نورانية قايمة بالغير روحانيا
كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات
من خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود
كله نورا بهذا الاعتبار

فصل

في تعريف الغني وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه في تقسيم
النور الى الفقير والغني الغني هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاتا
او كمال له اعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى
ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات المتمكنة من ذاته كالتشكل والى ما يعرض له نسبة الى الغير
وهي الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه ومبادي اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة
والثاني الاضافات المحضة كالمبداية والخالقية فالغني المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما
يكون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته
وفي هيئات كمالية في نفسه هي مبادي اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافية المحضة
لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغيره في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول
فلانه اذا لم يبق زيد موجودا وبطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغيره في نفسه كما لا يتغير فيما ان تغير
الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك واما الثاني فالسر فيه ان علمه حضوري اشراقي لا تغير
في ذاته ليلزم التغير والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من الثلثة وحاصل الغني يرجع الى وجوب الوجود
الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود

فصل

في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما

جوهر او عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه وعن هياته المظلمة النور ينقسم الى نور
وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما واحد هٰهنا
اذ ليسا بمعنى اي النور بما يعتد بها زيادة كالذي يكمل النور الذي يعني الواضح عند العقل وان كان
يرجع حاصله اي حاصل الواضح عند العقل في الاخير الى هذا النور لان النور هو الظهور والواضح عند العقل
لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو
هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبقت الاشارة اليهما في اول المقالة وما ليس بنور في
حقيقة نفسه ينقسم الى المستغني عن المحل وهو الجوهر الغاسق اي وهو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته
فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والا لتساوت الاجسام فيها بل من
غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اي الى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون
هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهي المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض ولما كان
البرزخ هو الحايل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حايلة سمي الجسم برزخا وقال والبرزخ
هو الجسم ويرسم اي الجسم بانه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة اي الحسية بانه هناك او هنا
وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور يبقى مظلما كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس و
الكواكب بعد غروبهما او حيلولة حايل بينهما وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب على ما هو راي
الاقدمين من الحكماء وليس هذا اي الظلمة من الاعدام التي تشترط فيها الامكان على ما هو راي المتأخرين
من ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما لامتناع
النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم ثم لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان
اسماء للشيء كالسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب كذلك
وان تمسك بالعرف كذب بان من كان سليم البصر وفتح العين في الليلة الظلماء ولم ير شيئا سمي ما عنده
مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما مما يحمل النور ولم يقل احد بعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما
يشترط فيه الامكان ولهذا فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اي فلكا غير مكوكب كان مظلما
ولا تنعدم الظلمة مع عدم امكان النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان
كل غير نور ونوراني مظلم كما هو راي الاقدمين من المتالهين والبرزخ اذا انتفى عنه لا يحتاج في كونه
مظلما الى شيء آخر اي فما هو عدم النور من امكان او نحوه فهذه البرازخ اي الاجسام التي اذا زال عنها
النور بقيت مظلمة جواهر غاسقة اي مظلمة في ذواتها وكذا التي لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه
اشار بقوله بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اي من الكواكب ما عدا القمر فشاركت
هذه اي البرازخ التي لا يزول عنها النور في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم
فما فارقت به هذه البرازخ وهي التي لا يزول عنها الضوء تلك وهي التي يزول عنها الضوء من النور زايد

على البرزخية

على البرزخية لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية فما الافتراق من
النور زايد على الجسمية وقايم بها فيكون نورا عارضا لافتقاره الى الحامل يقوم به وحامله جوهر غاسق
اي مظلم من حيث الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له وكل برزخ لازمه
النور او فارقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس بنور في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق
فلما قام به فهو فاقر ممكن لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ووجوده اي وجود النور العارض ليس من
الجوهر الغاسق والا لازمه واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال
النور عن بعض الاجسام كيف اي كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشيء اي والحال
ان الشيء لا يوجب اشرف من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول
والنور اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهيتها المظلمة
واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون
هيات الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله
وهياتها اي وكذا هيات الجواهر الغاسقة الظلمانية وسنعلم ان اكثر الهيات الظلمانية
وهي الجسمانية لا محالة معلولة للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان يكون تلك الهيات
علة للنور ايضا وهي خفية اي وبوجه آخر هو ان الهيات الجسمانية خفية في ذاتها كيف توجب
ما ليس اخفى منها اي من الانوار العارضة او مثلها اي او ما ليس مثلها في الخفاء من الانوار مع ان
العلة افضل من المعلول فينبغي ان يكون معطي الانوار اي العارضة للبرازخ اي الاجسام
غير برزخ اي غير جسم ولا جوهر غاسق ولا دخل اي لذلك البرزخ او الجوهر الغاسق في هذا الحكم
الذي هو على الجميع اي على جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية
للازمتها ولكان الشيء علة لما هو اشرف منه وهما باطلان فهو اي المعطي للبرازخ انوارها امر
خارج عن البرازخ اي الاجسام والغواسق اي هياتها المظلمة وهو الجواهر العقلية على ما سيجيء
ان شاء الله العزيز فصل في بيان افتقار الجسم وهياته النورية والظلمانية في الوجود الى
النور المجرد عن الغواسق البرزخية اي الاجسام لها امور ظلمانية هي الهيات وعوارض كالاشكال
وغيرها من الالوان والطعوم والروايح ونحوها من العوارض وخصوصيات المقادير وان لم يكن
المقدار زايدا على البرزخ اي الجسم على ما عرفت الا ان له اي للمقدار تخصصا ما ومقطعا
وحدا ينفرد وفي اكثر النسخ ينفرز به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء التي تختلف بها البرازخ
من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا لاشتركت فيها
البرازخ ولا حدود المقادير لها بذاتها والا لاستوى الكل اي كل البرازخ فيها اي في الحدود وكانت
الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فله اي للبرزخ ذلك اي ما يتخصص به وينفرد عن برزخ

اخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيات
الظلمانية غنية اى عن المؤثر ما توقف وجودها على البرزخ الذى هو محلها والحقيقة
البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ما افتقرت فى تحقق وجودها الى المخصصات
من الهيات الظلمانية وغيرها اى من المخصص الخارجى لكنهما مفتقرة اليهما فان البرازخ لو تجردت
عن المقادير والهيات اى الظلمانية لم يمكن تكثرها لعدم المميز من الهيات الفارقة اى بين برزخ
وبرزخ واذا لم يستغن الاجسام عن الهيات ولا الهيات عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل
واحد اى من الاجسام وهياتها بالاخر للدور الممتنع وجوده وليس يجاز الله ان يقال ان الهيات المميزة
لوازم الماهية البرزخية يقتضيها هو اذ لو كان كذا لما اختلفت اى الهيات فى البرازخ وقد اختلفت
فليست الماهية الجسمية مقتضية للهيات المميزة والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة
ليس وجود بعضها من بعض ازلا اولويته بحسب الحقيقة البرزخية الميتة اى لعلته بعض و
معلوله الاخر من العكس وستعلم من طرايق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ وهياته الظلمانية
والنورية لما لم يمكن وجود شئ منها من شئ اى منهما على سبيل الدور لامتناع توقف شئ على ما
يتوقف عليه فوجد موجده فيتقدم على موجده ونفسه وهو محال واذا لم يكن غنية لذاتها
لافتقار كل من البرزخ والهية الى الاخر فكلها فارقة الى غير جوهر غاسق وهية نورية وظلمانية
فيكون اى فى ذلك الغير المفتقر اليه نورا مجردا لانحصار غير الجوهر الغاسق والهية فى النور المجرد من
المواد بالذات ولا يمنع الانحصار بالهيولى والصورة الجسمية والنوعية اذ لا وجود لشئ من الثلثة
عنده والجوهر الغاسق وهو ما لانور فيه جوهريته عقلى اى امر عقلى اذ ليس لها وجود فى الخارج
لما عرفت من ان الجوهرية عبارة عن كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل وغاسقية
عدمى اى مفهوم عدمى اذ معناها انه لانور فيه فلا يوجد اى جوهر الغاسق فى الاعيان من حيث هو
كذا اى من حيث هو جوهر وغاسق لان الاول اعتبار عقلى والثانى عدمى بل هو اى الجوهر الغاسق انما
يوجد فى الاعيان مع الخصوصيات من شكل ومقدار معين ووضع واين كذلك الى غير ذلك

ضابط فى ان المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس ولما يستلزم ذلك ولما علمت ان كل
نور يشار اليه اى اشارة حسية وان كانت بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات فهو نور عارض
كنور الشمس والكواكب والنيران وما اشبه ذلك فان كان نور محض اى غير عارض فلا يشار اليه
اى اشارة حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية بصريح العرفان ولا يحل جسما ولا يكون له
جهة اصلا والا كان مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير خلافه

ضابط فى بيان ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما
هو نور غير مجرد اى عارض فليس نور النفسه وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام
ليس نور النفسه لان المعنى به ان يكون قايما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا
قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نور الغيره وهو محل الذى قام به لاستحالة ان يكون نور النفسه وهو
قايم بغيره لما مر من تفسير كون الشئ نور النفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه
صحة جميع ما ذكره فيه ولولاه لما كان كذلك فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه لها
وكل نور لنفسه نور محض مجرد والا لما كان نور النفسه بل لغيره كما بينا

فصل اجمالى فى ان
من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس جميع الحيوانات لانهن ايضا
لا تغفل عن ذواتهن كالانسان وبيانه ان نقول كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اى
جوهر جسمانى مظلم لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس اى الذى لا يغفل
عن ذاته هية ظلمانية فى الغير كالجسم مثلا اذ الهية النورية ايضا ليست نورا لذاتها كما سبق فى الضابط
الثانى فضلا عن الظلمانية فهو اى الذى لا يغفل عن ذاته نور مجرد لا يشار اليه اى اشارة حسية لان
ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هية نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قايما بذاته غير مشار اليه
بالحس لا بجهة ومكان والا كان احدها وليس بواحد منها

فصل تفصيلى فيما ذكرناه اجمالا
لكنه قدم عليه مقدمة وهى بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها فى ذاتها كما فى ادراكها
للخارجيات بصور العقل بالدعوى فقال هو ان الشئ القايم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال
لذاته فى ذاته ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فان علمه اى بذاته ان كان بمثال اى لذاته فى ذاته ومثال
الانانية على ما فى النسخ المشهورة ومثال الانانية على ما فى النسخة المكنونة من نسخة مقروءة على المصنف
رحمه الله مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح وهذا غيرها فى تلك النسخة الانانية حيث كانت الى الانانية
ليس هو اى الانانية فان مثال الشئ ليس هو الشئ بعينه طابق ولم يطابق فهو اى مثال الانانية بالنسبة
اليها اى الى الانانية هو لا انا نظرا لغيرها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا هو ادراك يشير
الى مثال انانيته اشار اليه بهو فلهذا كان مثال الانانية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ
الذى هو غير الانانية لا الانانية والا كان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانانية او الانانية
بعينه ادراك ما هو هو اى ادراك شئ هو هو اى هو غيرها لا ادراك شئ هو هى اى هو نفسها وان يكون
ادراك ذاتها اى ذات الانانية بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو
مدرك لغير ما به انانيته ويشير اليه بقوله انا لا لامر يطابقه من صورة ومثال مما يشير اليه بهو
بخلاف الخارجيات اى بخلاف ادراك النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما
ذكره من المحال فان المثال وما له ذلك اى المثال وهو الامر الخارجى الذى هذا مثاله كلاهما هو لانهما غير
النفس فيكون كل منهما هو ولا ان احدهما هو دون الاخر ليلزم ما ذكره والثانى قوله وايضا ان كان اى
علمه بمثال ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشئ اذا علم انه

ادرك مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته
حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال
ودلالته على انه ليس بامر زايد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله وكيف ما كان اى الشئ القايم بذات
المدرك لها اى سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور ان يعلم الشئ اى الشئ المذكور نفسه بامر زائد على نفسه
سواء ذلك الزايد بصورة ومثالا للذات او لم يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له اى فان ذلك الامر
الزايد على نفس الشئ يكون صفة له فاذا الحكم اى المدرك لذاته ان كل صفة زايدة على ذاته كانت علما او غيره كالارادة
والقدرة وغيرهما من الصفات فهو لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها اى
ودون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل الذات ويعلم ان الامر
الفلانى صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزايدة عليها المفروض علم الذات بها هذا
تقرير هذه الوجوه ولا يخفى كونها اقناعيه وانت لا تغيب عن ذاتك ومن ادراكك لها واذ ليس
يمكن ان يكون لادراك صورة او زايد فلا يحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها
او الغير الغايبة عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها اى ادراك الذات وفى بعض النسخ ادراكك لها لنفسها
كما هى اى بنفس ذاتها من غير زايد عليها وان لا تغيب اى فى تلك قطعا عن ذاتك ولا جزء ذاتك على تقدير ان يكون
لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون جزءه وما تغيب فى تلك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ
وانما ذكر الاعضاء الباطنة تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خصص القلب والدماغ والكبد بالذكر
لانها من الاعضاء الرئيسة يجب بقاء الشخص كما دلت عليه المباحث الطبية فهى مظنة ان يتوهم فيها
انها هى النفس لو كان النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضوان يكون احد هذه الاعضاء
وانما قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغى ان يقدم الدماغ على الكبد كما فى ساير كتبه لكون الحس
والحركة الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا يوجب الترتيب وجميع
البرازخ والهيات الظلمانية والنورية ليست من المدرك منك والا لما غبت عنه عند ادراكك لذاتك
لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك عضوا ولا امرا برزخيا والا لما غبت عنه
حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء وكل ما يوهم انه من
اجزائها واستمر شعورك بذاتك من غير غفلة وزوال فليس شئ منها ذاتك ولا جزءها والا لكان شعورا
وغيره شعورا به وهو محال والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اى ماهية الذات او يوجد عبارة عن سلب
الموضوع او المحل كما قيل الجوهرية هى كون الموجود لا فى موضوع او لا فى محل ليست بامر مستقل يكون
ذاتك نفسها اى الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية التى
لا وجود لها فى الاعيان واما على الثانى والثالث فلان الوجود امر اعتبارى ولا فى المحل او الموضوع
سلبى ويمتنع ان يكون الامر الاعتبارى او السلبى شيئا مستقلا يكون هو الذات المدركة وان اخذت
الجوهرية معنى مجهولا كما هو راى بعض المشائين وادركت ذاتك لا بامر زايد كما مر فاذ ليست
الجوهرية الغايبة عنك لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد
ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك وفيه اى فى هذا المعنى شاركك كل من ادرك
ذاته وانانيته وهو انه لا يجد بعد التفتيش ما به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذى هو انانيته ولما
بين ان ادراك الذات نفسها بنفسها لا بامر زايد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا
لذاته وهو انانيتك واراد ان يبين ان ادراك الانانية الذى هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة
الانانية التى هى النفس لا امر زايد عليها وان زاد الادراك عليها فى مواضع استنتج مما تقدم وقال
فالمدركية اى ادراك الانانية اذن ليست بصفة ولا امر زايد اى على ذات المدرك كيف ما كان اى
المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زايدة على الانانية ان يكون نفسها
لجواز ان يكون جزءها قال وليست اى المدركية جزء الانانية فيبقى الجزء الاخر مجهولا اذ كان
الجزء الاخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها
ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية ان يكون ما انت به انت انانيتك
الا اذا بين ان الشئ غير زايد على المدركية قال فبين من هذا الطريق ان الشئ ليس بزايد
ايضا على الشاعر اى المدرك لذاته اذ لو زادت عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولة ولا يكون
من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها فهو اى الشاعر الذى هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه
ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا فيه بل هو نفس الظاهر لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا
محضا لما تقدم فى الضابط الثانى ان كل نور لنفسه فهو نور محض ولان حقيقة النور والظهور لاظهارها بصفته
قال ومدركيته للاشياء الاخرى التى هى اظهارها له تابع لذاته لكونها صفة لها فلا يكون نفسها
ولا جزءها وكذا استعداد المدركية خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضى لذاتك
وان فرضت ذاتك انت اى حقيقة موجوده تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها وفى اكثر النسخ يدرك نفسها
فيتقدم نفسها على الادراك فيكون اى فى تلك الاسم مجهولا لان كل ما يتقدم ذاته على الادراك
مجهول وهو محال لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها التى هى نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اى
المدرك لذاته الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحانى لا شئ آخر يتبعه الادراك واذا اردت
ان يكون النور اى المطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان سياق الكلام يدل على ان يريد
المجرد لانه بعد هذا يشرع فى الانوار العارضة وانما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره
ان المجرد نور لنفسه اى قايم بذاته والعارض نور لغيره الحاكم عندك ضابط فليكن ان النور هو الظاهر
فى حقيقة نفسه مظهر لغيره اى من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر فى نفسه من
كل ما يكون الظهور زايدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم ولا ان يعلم بخصوص برهان

لا استحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف فاذا يمكن ان يدرك
بما هو اشد ظهورا منه اعنى انه يدرك باشراق نور العقل عليها ان كان بما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا فيكون
هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق
نور الشمس فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا
كله سوى ضابط النور فى الانوار القايمة بذواتها واما الانوار العارضة القايمة بالجواهر فهى ان كانت انوارا
لغيرها من المحال فهى فيها فليس ظهورها ايضا زايدا عليها بحيث يكون فى نفسها خفية بل هى نفس الظهور المفتقر
الى محل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس ظهورها لامر زايد عليها فيكون فى نفسها خفية بل
ظهورها انما هو لحقيقتها نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور فيكون اى النور فى حد نفسه
ليس بنور فيظهر بشئ آخر اى من النور وهو محال بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور
الشمس يظهر بابصارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس اى الباصرة من
الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان المذكور فى هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ بتحصيل الانسان
نصره لمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضايل وعليها يتوقف معرفة حقايق الحكمة ورد عن
المتالهين كما جاء فى الوحى القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفى كلام النبى عليه السلم من عرف نفسه
فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفى كلام افلاطون من عرف نفسه تأله وفى كلام ارسطو معرفة
النفس معينة فى كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره كرره بعبارة اخرى تأكيدا للتفهيم
وقال عبارة اخرى هى ان تقول اينما شئ يلزمه الظهور فيكون ذلك الشئ خفيا فى نفسه بل هو
نفس الظهور والنورية وقد علمت ان شيئا من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشئ حقيقة
وماهية اى من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان وعدم الغيبة على ما فسروا الادراك به من انه
عدم الغيبة على الذات المجردة عن المادة امر سلبى لا يكون ماهيتك لاستحالة ان يكون الامر الاعتبارى او العدمى
فى ماهية النفس فلم يبق الا الظهور والنورية وكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته
ومدرك لذاته فالمدرك والمدرك والادراك ههنا واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا
هذا اى المذكور فى هذا الفصل احدى الطرايق اى فى اثبات المطلوب وفى بعض النسخ احدى الطرق وفى
نسخة هذا احد الطريق والاول اولى لانه يذكر طرقا اخرى فى اثبات هذا المطلوب حكومة
فى ان ادراك الشئ نفسه هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته لا لتجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين
والغرض من فصل هذه الحكومة ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال ويزيد اى على ما قلنا فى ان
من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فيقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفى بعض النسخ عن البرزخ
والمواد لم يلزم الا ان يكون طعما لنفسه لا لغيره والنور اى العارض اذا فرض مجردا يكون نورا لنفسه
فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو مدرك ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه اى كما

لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور بل طعم لنفسه فقط ولو كان كون
الشئ شاعرا بنفسه مجردة عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التى اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست
هى هيئة لغيرها لكون صفة بل ماهيتها لها فيكون ذاتا وهى مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى
ولا تغيب عن نفسها ان عنى الغيبة اى فى تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن
المادة بعدها اى بعد الهيولى عن الذات عن نفسها لامتناع بعد الشئ عن نفسه وعلى هذا يكون
الهيولى شاعرة بنفسها لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غايبة عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة
اى فى التفسير المذكور الشعور اى بالذات لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور فى المفارقات الى
عدم الغيبة على ما يقوله المشاؤن من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة
كناية ويتجوز عن الشعور على هذا التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم يرجع
اليه عندهم والى بيان التالى اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشئ مجردا عن المادة غير غايب عن
ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور صار التعريف دوريا والتعريف فيهم ادراك
المفارق الذى هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا
خصوصها انما يحصل بالهيئات فيقبل الهيئات منعتها المادة اى عن ادراكها نفسها لكونها
فالمادة اذا الذى منعها اى عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها
عن ذاتها على ما سلم او ما الذى منعها واعترفوا اى الحال انهم اعترفوا بان الهيولى لكونها اخر غيرهم
بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التى هى هاهنا صور او الصور اذا حصلنا ادركناها وليست
الهيولى فى نفسها الا شيئا اما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما
ذكروا ولا شئ فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى ثم ان جوهريتها هى سلب الموضوع عنها كما
اعترفوا به من ان الجوهر هو موجود لا فى موضوع مع ان الموجود امر اعتبارى والباقى سلبى خارج عن
ماهية الهيولى وكذا ساير الصور والاعراض فلم يبق الا شئ ما مطلق مجرد عن المادة فلم ما ادركت ذاتها
لهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء او لم ما ادركت الصور التى فيها على اثباتنا حال الجوهرية والشيئية
وان امثالها اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الاعيان فيلزم ان يكون على رايهم على انه شئ
ما او جوهر ما امرا عقليا واذ ذاك فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن حلول الصور فيها
فى مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود الفصل ثم قال هؤلاء اى المشاؤن ان مبدع الكل ليس الا مجرد
الوجود اذ وجوده عندهم نفس ماهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الاشياء
اذ التخصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت وليس شئ اى فى الوجود هو نفس الماهية مطلقا
بل ثبت وفى بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انه ماهية او موجود والهيولى لا يبقى بعضه على
رايهم الا ماهية ما او وجود ما فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا ما فكان واجب

الوجود كذا لكونه موجودا لما تعالى ان يكون كذا واذ كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء المثل
من البساطة اي المذكورة في الهيولى وهي انه موجود بما فكان يجب ايضا في الهيولى ان يعرف ذاتها والاشياء
لانها موجود بخب وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس
وهو ان كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور العارض مجردا اي عن المواد وهي محله الذي
عرض له كان ظاهرا في نفسه لنفسه مثل النور المحض فما حقيقته اذ الظاهرية في نفسه لنفسه وهو النور
المحض حقيقته حقيقة النور المفروض مجردا فان الهوهو يعكس لمشاركته فان الذي فرض مجردا لما كان
في الحقيقة كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجردا لانعكاس الهوهوية على ما لا يخفى فصل
النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه وهو النور المحض لاشراقه في نفس ذاته وظهوره لنفسه اي ادراكها
ولهذا لا يغيب عنها والى نور في نفسه وهو لغيره وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره وهو محله
فلا يكون نورا لنفسه اي ظاهرا لها مدركا اياها وان كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس ذاته لان وجوده
لغيره فلا يكون مدركا لنفسه والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نورية فيه من
حيث الجسمية فلا يكون نورا في نفسه اي مشرقا في نفس ذاته ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون نورا
في نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك
ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا لها والحي هو الدراك الفعال الادراك
عرفية وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته فالفعل ايضا النور ظاهر وهو لاشراق وهو فياض الذات وفي بعض
النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح فالنور المحض وهو القائم بذاته مجردا عن الحوامل حي وكل حي فهو نور محض
والغاسق اي الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اي ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هذا خلف
وان اقتضى البرزخ اي الجسم او غاسق ما اي مظلم ما من حيث هو كذا اي من حيث هو جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان
يجب مشاركة في الجسمية او الظلمة له اي الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة وليس كذا
لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زايدة اي على ذاته حالة فيها
كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركة اقتضاؤها وليس كذا
ولان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا يكون نورا في ذاتها ولا لذاتها وان كانت نورية لا يكون ظاهرا لذاتها لكونها
نورا لغيرها لا لذاتها واني كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف كانت لا يكون محله عالمة واذ ذاك فيستحيل
صيرورة الجسم الجمادي بسبب هيئة غير حية ولا عالمة حيا وعالما وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة
لنفسها لما سبق من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورية لا يكون نورا لنفسها الا ان وجودها لغيرها وليست
ظاهرة للبرزخ فان الغاسق في نفسه كيف يظهر له شيء اذ لا بد ان يكون لنفسه ظهور في نفسه
اذ ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه اي شاعرا
بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه لا شعور

بغيره

بغيره من لا شعور له بذاته على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة
اي ظاهرة لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اي من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه
اي مدرك لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذي هو محلها لم يحصل منها ومن البرزخ
شيء قايم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شيء قايم بنفسه اذا كان وجود كل منهما لذاته لا ان وجود كليهما
او احدهما لغيره بل القايم منهما اي بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض في قيام الجوهر بنفسه ولهذا بقي
الجوهر قايما بنفسه مع زوال العرض كالابيض اذا اسود فان كان شيء مدركا منهما لذاته فلا يكون
ذلك المدرك الا ما لذاته منهما اي الا الذي يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن لا ذاته لغيره وهو الهيئة
كيف ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها لما سبق فالمدرك لاخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة في الغير
فيكون ذاته لذلك الغير فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات وخاصية ما ليست للاخرى فان ذات
احدهما دون ذات الاخر لا شيء واحد له ذات واحدة فيمتنع بكونهما ذاتين كما ذكرنا ودريت انه اي البرزخ
غير ظاهر في نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه واذا لم يكن ظاهرا لنفسه
لا يكون مدركا لها ولا لغيرها وهو المط ايضاح آخر اي لما مضى في الفصل السابق وانما ذكره ايضاحا لكونه
من العلوم الشريفة والمسايل المهمة نقول يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء لغيره كالنور العارض للمحل كنور الشمس
مثلا المظهر لمحله اي لجسمها للابصار وكالنور العارض للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها
وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته اي ادراكها اذا كان شيء ظهر
امر الغير ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه اي مدركا لها حتى يظهر عنده امرها فان ظهور الشيء
للشيء فرع على ظهوره في نفسه لنفسه واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشيء لنفس
ذلك الشيء على ان نصره اي بذلك لا ظهار الشيء ظاهرا عند نفسه اي مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه
الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما
ابدا كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون ظاهرا لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار
غيره نفسه لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهر عند نفسه شيء لما تبين في هذا الايضاح
ولكونه من نفحات الشريفة كرره بعبارة اخرى وقال وايضا بطريق اخص لو ظهر اي البرزخ
الخافي نفسه على نفسه لنفسه عند نفسه شيء بحيث يدرك نفسه لا ظهر والنور الذي هو في نفسه ظهور
دون غيره من الهيات المظلمة الجسمانية وكان كل برزخ اسا ظاهرا لنفسه اي مدركا لها وكان حيا
وليس كذا واي خصوص ويعد وفي بعض النسخ نفرض للبرزخ هيات ظلمانية اي بسببها لا يجب ان يظهر
نفسه عند نفسه اي لا يجب في الخصوص ان يظهر البرزخ عند نفسه فيها لان الخصوص النوري على عالم موجب
ذلك فالظلمات بطريق اولى ولان القدرة لو وجبت لاوجبت النوري بطريق اولى وقد بينا انه لا يوجبه
ونقرر من جهة اخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه ظهوره وليس بينه ما ولا جرم غاسق ما لان ظهور الشيء

لنفسه يقتضي ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه
لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ او هيئة
لا يكون ظاهرا لنفسه اى مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب قاعدة في ان الجسم لا يوجد جسما واذا رايت
ان ذاتك اى نفسك نور مجرد اى عن المادة مدرك لذاتك ولغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان
من النور الجوهري الحي الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ
الميت عن ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشيء واخراجه من العدم الى الوجود فيمتنع ان يظهر الغير من
لا يكون ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك اى الحيوة
وامتناعه ممن لا ادراك له فصل في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص
لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون مستدلين عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون النقص علة
للنقص اولى من العكس لاستوائهما في الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص بالعلية دون الاخر كان
ذلك ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع واجيبوا عنه بان ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود
وهي الكمال والنقص اما مع اختلافها في مراتب الوجود فلا يجوز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان
الاخر المعلولية فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما كان هذه
المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم
من الفصول وقال النور كله اى سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص
وبامور خارجة اى عن الحقيقة النورية لان النور لما لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة
كما ذهب اليه المشاؤون لكان مركبا من اجزاء واقلها جزءان واليه اشار بقوله فانه اى فان النور ان كان له جزءان
وكل واحد غير نور في نفسه كان اى كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والاخر
ذلك فالمجموع اى المركب من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان مظلمتان او احدهما جسم مظلم
والاخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول الحقيقة من تركيب ما ليس بنور وان كان احدهما نورا والاخر
غير نور فليس له اى لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهي
اى الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون الاخر جزءا وقد فرض كذلك هذا خلف
وان كان كل واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله
جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع بل بالكمال والنقص وما يجري مجراهما مما يفارق به بعض
الانوار بعضا وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله فصل في ...
... الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا يختلف في الحقيقة واذا ان لاختلف حقائقها كان كل
نور مجرد فيه النورية التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيرها الذي به يتميز بعض الانوار عن بعض
لاختلاف حقائقها بالعرض وذلك الغير الذي هو ليس بنور اما ان يكون هيئة في النور المجرد او النور

المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته
اذ الهيئة التي لكونها عرضا لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل فيمكن حصولها فيه
حينئذ واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان الغير
المجرد هيئة فيه اى في ذلك الغير الظلماني فليس اى المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر
غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا مجردا وهو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس
احدهما محل الاخر ولا الشريك في المحل وليسا برزخين ليمتزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالاخر
فالانوار المجردة اى عن المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقائق ايضاح
لما مر في ان الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل في ان العقول تدرك
ذواتها اذ قد تبين اى من الابحاث السالفة ان انائيتك التي هي نفسك الناطقة نور مجرد مدرك
لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون الكل اى كل الانوار المجردة عقولا كانت
او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب لشيء كالنفس الناطقة يجب لمشاركه في الحقيقة كما تقرر هذا
اى المذكور في هذا الايضاح طريق اخر في اثبات ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت ما
سبق اولا يعني في الفصل التفصيلي من ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت
عن هذا الوجه احدهما هنا والاخر هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس
قاعدة في بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان واهب جميع البرازخ
نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيات الجسمية
نورية كانت او ظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الواهب
لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا فهو حي مدرك لذاته لانه نور لنفسه فصل
في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول
بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا في ماهيته اى محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت
اذ لا يصلح هو ان يوجد اشرف واتم منه لا في جهة لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت
سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف
من المعلول واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجد
لا في جهة لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله وانى يفيد الغاسق المتجرد
اى كيف يفيد مع ان النور اشرف وليس في جهة والغاسق اخس وفي جهة فان كان النور المجرد فاقرا في تحققه
فالى نور قائم اى فيكون افتقاره وهكذا ان يفتقر هذا النور المفتقر اليه الى نور اخر مجرد قائم بذاته ثم
لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في
المترتبات المجتمعة فيجب انتهاء الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها الى نور اى مجرد عن

جميع المواد قائم بذاته وليس وراءه نور وهو نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اي بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطفه والنور القيوم لان قيام الجميع به والنور المقدس المطهر عن جميع صفات النقص حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم ولا اعلى منه وهو النور القاهر اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره الغير المتناهي شدة وقوة اذ سائر الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة من لمحات اشراقاته ثم وتلويحات لمعان برقه غير منفصلة عنه بل متحد به نوعا من الاتحاد واعتبر بايجاد نور الكواكب واشعتها في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالي مشتمل على الكل كمثل اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب فيصير الانوار كانها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها او لشدة نوريتها او قوة اشراقاتها وافراط ظهورها تحتجب عنها الحواس وينوه منها القوى فلا يدركها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام وهذا لا يدركها اكثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته فقدم عليه مقدمة وهي قوله وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء اي من مراتب العلية ليفتقر اليه فلا يكون غنيا مطلقا وهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من اخر نفتقر كل شيء الى الغني اولى بالغني من لا يفتقر اليه فلو استغنى شيء عن الغني لشيء عنه ما هو فيه لو كان عادم كمال ومفتقر الى الغير في تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا واذا ثبت ان الغني المطلق لا يستغني عنه شيء والا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان لم يكونا غنيين كذلك سواء استغنى كل واحد منهما عن الاخر او لا وليته لا يخفى على الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها على هذا الوجه بل بوجه اخر وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين فانهما لا يختلفان بالحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة الحقائق ولا يمتاز احدهما عن الاخر بنفس ما اشتركا فيه اي من الحقيقة النورية المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر يفرض انه لازم الحقيقة اي النورية او ما يشتركان فيه لاشتراكهما في الحقيقة التي هي ملزوم ذلك اللازم ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فيكون ما قبل التخصيص وفي بعض التخصيص متعينين لا بالمخصص وهو محال لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا يتصور التعين والاثنينية بدون المخصص الممتنع الوجود بالنسبة الى الغني المطلق فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذي هو نفس الظهور والعقل الذي تحته عالم العقل وما دونه من الاشعة القاهرة عن اشراقه واشعة التابعة لمعانه الى ان ينتهي الظهور الى الخلق الاجسام وهيأتها التي هي اكثف الاشعة الظهورية يحتاج اليه ومنه وجوده وان ند الشيء هو المثل المساوي له من جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقة نوعية وليس في الوجود الا واجب

واحد فلا ند له ولا مثل له اي في شدة النورية ونحوها وهو العليم لكل شيء بشدة ظهوره وكمال نوريته ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه اذ منه بدو كل باد واليه اوبة كل آيب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولا بد من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اي في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من القسم الاول بل بمرجح اي بل يترجح تحققه بمرجح اخر فلم يكن اي نور الانوار نورا غنيا مطلقا لافتقاره في ذاته الى الغير فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار المنتهي اليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق بيانه و ايضا من طريق اخر تبين انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده كالشرط او لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالموانع والاول باطل اذ لو اقتضى عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق وكذا الثاني لانه وجد لانه من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته وكذا الثالث لانه ما سواه تابع له لافتقار الكل اليه لكونه واجبا وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي له في القوة مما نعاه فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوي في القوة الممانع واليه اشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج فقال واذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا وقيام جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة بوجه من جميع الوجوه اي من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه اي حاله في ذاته للزم ان يكون له في حقيقته نفسه جهة ظلمانية توجبها اي يقتضي حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية في ذاته فيتركب اي نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس نورا محضا والمقدر خلافه هذا خلف والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار استنارته بها فكان ذاته الغني مستنيرة بالنور الفائق العارض الذي يحجب هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو محال وهذا ظاهر غني عن الشرح اجمال اخر في ان الهيئة النورية لا تحل في ذاته هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور فيكون ذاته اي ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته اي ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا انور من نور الانوار طريق اخر تفصيلي في ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة في ذاته لان تلك الصفة لا يكون واجبا اذ لا واجبين في الوجود ولا معلولة للواجب اخر لذلك بعينه ولا الممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله

لانتهاء كل الممكنات في سلسلة الحاجة اليه وهو بيّن لاستحالة ان يكون ممكنا ومعلولة لذاته محمد
الانوار والظهور وبطلان الاقسام الثلثة الاول لم يتعرض لها المص وتعرض للرابع فقال هو ان نور الانوار
لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول اما الان فعل الفاعل قد يكون في غيره
وقبول القابل لا يكون في غيره واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمفعول والقابل لا يكون علة تامة
للمقبول وينتجان من الشكل الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول
لكانت الجهتان واحدة ولما صارت اثنين لاستحالة صيرورة شيء غيره بخرين وغيره بل التفصيل شيئين
اذ لو جاز فيه لاثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد
اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل
بل كان كل قابل لما يقبل فاعلا اي فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اي قابلا لما فعل بنفس الفعل من غير احتياج
الى شيء آخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان
الجهتين حيث تعددتا في موضع فلا يصيران واحدا ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنان وان لم يبق احديهما
او كلاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا بالاتصال او امتزاج كما بين او ماء وتين
او يتبدل احد جزئي شيء مع بقاء الاخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير هواء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه
اي في نور الانوار على هذا التقدير جهة يقتضي الفعل وجهة يقتضي القبول وهاتان الجهتان اما ان يكونا داخلتين
في ذاته او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما فقط خارجة
فالمعدلهما اما غير ذات الواجب فهو محال لاستحالة تاثره عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا
لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلة للخارج وقابلة له وان يكون ذلك تحصص على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام
ابدا متى فرضنا خارجتين او احديهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل
فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف لما نفي الجهتين عن الواجب
لذاته بطريق المشائين اراد ان ينفيهما عنه بطريق آخر فقال ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا
غنيا اذ لا نورين غنيين لما عرفت من ان لا نورين غنيين في الوجود ولا احدهما نور غني والآخر نور
فقير لان الفقير ان كان هيئة فيعود الكلام اي الى السابق اليه من ان علته اما الذات او غيرها
وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع
للزوم خلاف المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لانه يعود الكلام بعينه ايضا
من ان معيد الهيئة الذات او غيرها الى آخره ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا مجردا فيكون
كل واحد غير متعلق بالآخر فلا يكون اي جوهر الغاسق في ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل
هذا خلف فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه اي من جميع المواد والبرازخ والهيات والصفات
لا ينضم اليه شيء ما وفي بعض النسخ ولا ينضم اليه شيء ما من الهيات وان كانت نورانية والا استحال

بها وكان في الوجود انور منه لان المنير انور من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور
المحض المطلق الذي لا يتخصص بشيء من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشرر من شرار
ناره ولا يتصور ان يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء واجلها واتمها واكملها ولما رجع حاصل
علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها
بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد
سبق بيان ذلك في كل نور مجرد ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزايدين على
نفس الذات واعلم ان الذي نفيناه عن الواجب من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية
والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من امهات العوالي ولا يجوز
عليه منها غيرها لانها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها في الذات المضافة شيء كتعلق
بفعل وانفعال ومثالها في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية واعتبر عدم تقررها في الذات بتحول
ما على يمينك الى شمالك وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك فلا يحتاج الاضافة
وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يستمر برهان نفي اتصاف الواجب بالصفات
الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي وهي الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب
بشيء منها لزم من اتصافه بشيء من المحالات المذكورة فلا صفات اضافية وانما يصح على نفس
الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها او تعرض لتلك الصفة
الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية
لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من
المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية كالقدوسية والفردية والشيئية والحقيقة فان
هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات
لا وجود لها في الاعيان ككونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها
لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له ومما يجب ان نعلم وتحققه
انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة
هي المبدائية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب كذلك بل له سلب
واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تكثر
على كل حال وهذا مما استفدته من المص في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره والله اعلم
المقالة الثانية في ترتيب الوجود وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود
في بعض النسخ في بعض ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول فصل في ان

الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان
جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرايط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل فيما يجري مجراها
وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي
واليه اشار بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من ظلمات كان اي في ذلك الغير جوهرها
اي جوهر الظلمات وهيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ
لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء
هذا غير اقتضاء ذاك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بالبديهة ان الاشياء اذا تساوت
نسبتها الى موجدها وجوبا وبهما في جميع ما لها فما كانت تكون اشياء والتي نسبتها الى العلة الموجبة
واحدة لا يقتضي ان يكون لواحدها من العلة ما ليس للاخر فما يكون واحد منها غير الاخر ونحن انما
نتكثر افعالنا لتكثر ارادتنا واغراضنا وبارادة واحدة وباعتبار واحد لا يحصل منا الا شيء واحد مع
تكثر الجهات فينا فكيف من لا جهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين
المختلفين وهو محال لان جهتي الاقتضائين اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او الواحدة منهما
مقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب الواحد الحقيقي اما على الثاني والثالث فواضح واما
على الاول فلعود الكلام الى اللازمين انهما لا يصدران عن الواحد الحقيقي الا من جهتين مختلفتين
ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال كما علمت او ينتهي الى الجهتين هما من مقوماته
فذاته اي ذات نور الانوار الذي هو الواحد الحقيقي يصير مركبة مما يوجب النور وما يوجب الظلمة وقد تبين
لك استحالته لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار
ظلمة بلا توسط نور لان الممكن الاخس لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا لما سيجيء تحقيقه في
هذه المقالة اضرب عن هذا الدليل مشيرا الى دليل اخر اعم تناولا من الاول بقوله بل الظلمات لا يحصل
منه اي من نور الانوار بغير واسطة واذا كان كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وظلمات
كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع صدور شيئين منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع
صدور النور والظلمة والثاني والثالث على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع
صدور نورين بقوله ولا يحصل منه اي من نور الانوار نوران فان احدهما غير الاخر اذ لو كان عينه لما
كان الصادر شيئين بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الاخر ولان الاختلاف الاقتضاء يدل
على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان ان كانتا من عوارضه عاد الكلام
اليهما حتى ينتهي الى الجهتين في ذاته لامتناع التسلسل فيه اي في نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما
لكونه ابسط ما في الموجودات وهذا اي هذا البرهان يكفي في حصول اي في استحالة حصول كل شيئين
منه كيف كانا اي سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والاخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان

يمنع كونه كافيا في نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما غير الاخر قال وفي
التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما بالحقيقة
او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرض خارج يتفق فيهما اذ لو اشتركا من جميع الوجوه لم يكن
بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا ان يشتركا في شيء كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها
ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق والاشتراك بينهما بان نقول ما به الاشتراك وما به الامتياز ان كانا متغايرين
بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقي فيلزم جهتان في ذاته لما تقرر غير مرة وهو محال كما عرفت وقد
عورض هذا البرهان وما قبله بان الشيء الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا
شجر والمفهوم من احد السلبين غير المفهوم من الاخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا
واحد ولا يقبل الا واحدا ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء و
اتصاف الشيء بالشيء امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب
المقبول والوصف فلا ينتقض هذا بان الصدور لا يتحقق الا بصادر وما صدر عنه اذ لا نعني
بالصدور ههنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة بحيث
يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة فصل
في بيان ان اول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة اي من نور الانوار فلا
يحصل منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثيرها
ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت وحدها لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد
غيرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات
لتوقفها على الانوار كما سيبين في قاعدة الامكان الاشرف منه يعلم استحالة ان يكون الصادر
الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة
وفي بعض النسخ كثير ولا امكان لحصول ظلم من غاسق اي جوهر مظلم او هيئة اي عرض مظلم ولا نور
وفي بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة
وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد هو المسمى عند بعض الاوائل
بالعنصر الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات لان ما عداه معلول له وعند المشائين بعقل الكل
اما لانه عقل بجملة العالم واما لانه في المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذي يقال له جرمه
جرم الكل وحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته بجميع الحركات والاجرام الداخلة تحت جرمه و
حركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يمتاز اي هذا النور المجرد عن نور الانوار بهيئة
ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية استلزامه
المحال فلا حاجة الى تكراره ههنا مع ما برهن من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق وانما

من نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في الحقيقة الى زيادة في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التميز الفصلي والعرضي فاذا التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في الشمس وشعاعها فالانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف النور الذي هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار الى الاجسام المشفة لا لون لها ولا نور الى نور الشمس والانوار العارضة اي للاجسام وقد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده اي لقبول الانوار العرضية كحايط واحد يصل النور من الشمس ومن السراج فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما يصله من السراج لا اختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس بتقدير او كارض يصل النور من الشمس ومن السراج وما ينعكس من الزجاج على الارض اي على تلك الارض من شعاع الشمس وله تقدير اخر وهو ان يكون المعنى كحايط يصل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع في الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله ويرد ان الارض بمعنى الحايط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحايط وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول فان في بعد الكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى يصل من الشمس اتم مما انعكس عليهما من الزجاج او ما يصل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا لتفاوت المفيدين ههنا لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور او الشبح وهو الحجر الاسود فارسي معرب والارض فان الذي يصل البلور او الشبح مثلا اتم اي مما يقبل الارض من شعاعها والنور المجرد اي عن المواد والمحال لا قابل له لما مر بذاته وجوهريته فما وراء نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله او نقصه يكون بسبب مرتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابل اذ لا قابل له كما قلنا وهو علة كماله وكل ما كان عليه اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا يخالطه ظلمة فيلزمه نقص وليس وراءه شيء فيفتقر اليه بل هو البداية و النهاية والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلة اورد عليه سؤالا وقال سؤال الماهية النورية من حيث هي لا يقتضي الكمال والا لكان لكل نور كمال نور الانوار فيخصصها اي فتخصص الماهية النورية بنور النور وهو كمال النورية ممكن معلول فيفتقر الى علة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال لتكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال ج هي اي الماهية النورية كلية ذهنية لانها ليست في

الاعيان ولا وجود لها الا في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص نفسها بالخارج اي بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من الماهية والخارجي لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين شيء واحد ليس الا هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت الماهية به في العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زايدة على ذواتها النورية فهي معلولة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهيتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود والذهني اي للامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات ككونها مشتركة فيها بين كثيرين لا تنفذ على العيني اي الامر الخارجي لا تجزئي يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان القايم بذاته اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا تحكم عقلي وان الجوهر يقبل الشدة والضعف في الكمال والنقص ولما اطلق الكلام في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال وقال بلى اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة التي سنشير اليها يكون التفاوت فيها من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان الشعاع الفايض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفايض من الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوى بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردیبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد و خلق بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء وانه تم زرادشت اي اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور ليس بان ينفصل منه شيء فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد وتعالى اي ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اي عن خواص الاجرام ولا بان ينتقل عنه شيء اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا اجزاء له لينفصل منه جزء و ينتقل ولا عرضا اذ الهيات لا ينتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال كما في شعاع الشمس او يحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله وعلمت

استحالة الهيئة على هذه الاجزاء فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى اعادة وقد ذكرنا لك فصلا
يتضمن ان الشعاع من الشمس اي حصوله منها لنير الاعلى انه موجود بسبب انه ليس حصوله منها بانفصال
جسم منها والانتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينهما او بين المستنيرات المستعدة للاستنارة
كالاجرام الكثيفة المقابلة لها او توسط جرم شفاف بينهما افاض العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد
واذا عرفت هذا في حصول الشعاع وهو نور جسماني عارض فكذا ينبغي ان تعرف كل نور شارق
اي في حصوله كل نور عقلي عارض او مجرد ولا يتوهم فيه انتقال عرض او انفصال جسم بل الصادر من الواجب تعالى
وغيره من المجردات ان كانت هيئة عقلية وهي النور الشارق العارض فشرط حصوله استعداد النور
المجرد القابل له وحينئذ يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المقتضي لذلك وان
كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما في علته يقتضي ظهوره وحينئذ يظهر
قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلي في ظهوره وحاصل فظهر من هذه المباحث ان
الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او
انفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المطلوب

فصل في احكام هذه البرازخ اي الاجسام
وابتداء باحكام محدد الجهات من انه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان
جاز عليه الانقسام الوهمي فقال اعلم ان الاشارات وهي امتدادات باحد من المشير الى المشار اليه
في جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام والخلف والفوق والتحت غايات يتوجه نحوها الاجسام
بالحركة وينتهي الاشارة الحسية بانتهائها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه
ان لم يكن برزخ اي جسم واحد غير متألف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه محيط
بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي الانفصال بالفعل وقد تبين لك في بيان امتناع تركب سلسلة
غير متناهية من مترتبات مجتمعة كيف ما كانت تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية
الغير المتناهية والاجسام المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اي غير الجرمية كالمترتبات المجتمعة
العقلية لكانت الحركة اي التي يتوجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي تنتهي الجهة بانتهائها هنا او هناك
عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى اللاشيء والعدم لا يتصور الاشارة اليه وهو ظاهر
ولان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن جسما بسيطا غير منقسم
بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان والى اشارة بقوله وسواء كان اي ذلك
البرزخ الذي هو المحدد محيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ اي او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة
متالفة لجمعت وتركبت فصارت واحدا يلزم وقوع الحركة والاشارة الى اللاشيء قالوا اما على التقدير الاول
فلاستحالة حركة اجزاء المحيط المحدد بالكل عند الانفصال بالفعل الى جهة السفل لان حشو المحدد ملاء
لا يمكن ان ينفذ فيه شيء فتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى كل ما ينقسم بالفعل

ففي

ففي حال الانقسام لابد من حركة احد الجزئين عن الاخر وحينئذ اما ان يكون وراء المحدد جهة اولا يكون فان
كان فليس المحدد المفروض محددا هو الغاية في تلك الامتدادات وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات الحركات
في تلك الامتدادات وان لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيه يتحرك عن الاخر فتلك الحركة تكون حركة لا الى الصوب
لان التقدير ان الجهة المنقسمة اعني المحدد هي منتهى الصوب هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ شيء
في الملاء الذي هو حشو المحدد ولا لزوم كون حركة الجزئين وراء المحدد لكون لا الى الصوب اما على الثاني
فلقوله فان كل واحد من هذه البرازخ اي التي تركب منها المحدد وان فرض انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد
من ان يكون مؤتلفه والا لما حصل منها المحدد واذا كانت مؤتلفة بالفعل فيمكن بالفعل اذ لو امتنع
بالفعل لما حصل منها مركب فيمكن انفصالها لان كل ما هو ممكن الاتصال فهو ممكن الانفصال والافتراق
حركة يستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انفصلت بالفعل فيقع الحركة الى غير
ولا صوب لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة الى التحت لما مر فيقع الى الفوق ويلزم ما ذكرنا لما
سبق من النظر بل لان الحركة اما ان يكون الى جهة اولا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة فيكون
الجهة متحددة قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى اللاشيء لا صوب وهو محال اوضحناه غيبته
عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات واليه الاشارة بقوله والمختلفات
اي التي تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها اي كل واحد منها في احيازها المختلفة اولا اي قبل
التركيب فاذا استعدت للتركيب وجب حركتها عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب وذلك يوجب تخصيص
كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخلا فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم
الجهة على محددها وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك من احيازها
اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد في جهة من الاخر دون غيرها ان كان لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم
الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز ائتلاف المحدد من اجسام متشابهة
ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب
تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا التوهم بقوله والبسيط
يحصل جسما واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب ولا اجزاء مادية يحتاج الى حصولها في حيزه اولا ثم
الى حصولها في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فيتاخر عنه واليه الاشارة بقوله ثم يتجزى
اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة
انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد اي البسيط
اذ المركب لا يكون واحدا في الحقيقة المتشابه بما يعرض له اجزاء في الوهم اي المستدير لانه الذي نسبة
اجزائه الفرضية التي لحقها الوضع نسبة بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركب متشابهة ولو لم يكن
نسبة الاجزاء الى المركب متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركب وبعضها ابعد وكان

لاختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو
محال واعلم ان الجهات وان كانت ستا لان الامتدادات للعالم المتقاطعة على قوايم ثلثة مع ان لكل امتداد
طرفين فلها جهتان لكن المختلفة بالطبع منها جهتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون
الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا وبالعكس
وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج
الى علة توجب الاختلاف فانه لو لم يختص احديهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام
احديهما اولى من الاخرى فلا بد ان يكون العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والا لم يتناولها
الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احديهما بالعلو اولى من الاخرى فيتعين جسم
لعدم قيامه بذاته فهو جوهر جسماني واحد لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا الاقرب
منه دون ما بعد عنه مع وجوب تحديدهما اياهما بل من حيث انه محيط او مركز اي يحدد ما قرب منه
بمحيط وما بعد عنه بمركزه الذي يحدد بمحيطه ايضا لان المحيط يتعين والمركز لا تعين المحيط لجواز ان توجد
غير متناهية على مركز واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المط والى هذا اشار بقوله ولا
يحصل منه نفسه اي من المحدد من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعضه جهة علو والبعض
الاخر جهة سفل فانه واحد متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة دون اخرى
وح لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه هو العالي ولان السفل هو ما يكون في
غاية البعد عن العلو فاذن لا يكون الاسفل الا في غاية البعد عنه وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط
وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط بجميع الاجسام ابداعي حصل دفعة من العقل المفارق لا بالاجزاء
لقبل تعين المركز واما تعينه فلا شك في علوية بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه كما في فوقية احد سطحيه
ومنه يظهر ان قوله المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم ليس على ما ينبغي لان المراد منه المتشابه بحسب جميع
ما يفرض له اجزاء على ما اصطلح هو وغيره والوجود يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو لا محيطا استدل
على ان المحدد لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا ينقسم فقال ومما تدل على ان ما منه الجهة
اي المحدد المفروض انه هو لا غير اي الذي فرض ان تمام الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له في الجهة
لا ينقسم ان المتحرك الى فوق لو قسمه اي المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبوره الجزء الاقرب الى الفوق
وح لا يكون الفوق الا الجزء الابعد او يتحرك من فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى
التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزءه هو الجهة فيكون جزء الاخر لا مدخل له وكلامنا في عين ما منه
الجهة لا انه اخذ معه ما لا مدخل له في الجهة **قال** في المطارحات ولقايل ان يقول هذه الحجة
ان دلت على امتناع انقسام المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها في غاية السفل فاذا وصل

البرزخ

اليها المتحرك ومن اقرب الجزئين اما ان يقال المتحرك بعد الى اسفل او عنه وعلى كلا التقديرين يصير احد
جزئي الارض سفلا لا كلها وكان كلها غاية السفل لانها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام في المحدد والجواب
ليس غاية السفل الارض ولا السفل يتعين بالارض بل يتعين بمركزية المحدد فاذا فرض جسم يقطع
الارض فحصل لحصة نسبة الى المحدد بما اخذ من الحيز بالقطع لاجزاء الارض سفلية كسفلية
الارض فان السفل تعين بنفس المحدد بخلاف الصاعد الى فوق اذ المحدد لا بعينه شيء يحدده
موضعه ويصير كل ما وصل الحيز لحصة من الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية بماهيته
والارض لها السفلية لحصولها في حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو خرج الارض من ذلك
الحيز مثلا بالقسر كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فليست السفلية لها هذا لفظه ولاجل هذا السؤال
والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل المتعين بمركزية المحدد اذا وصل المتحرك الى غاية صار حجم
حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذلك ولما كان من احكام المحدد
ان لا مكان له واراد ان يثبت له ذلك شرع اولا في بيان المكان ولكن من امارات المتفق عليها ان
ينسب الجسم اليه بلفظ في وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شيء كالمحوي مثلا ينسب الى مكان بانه
فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان ينسب اليه الجسم بفي ولا شيء من الجسم واجزائه
من الهيولى والصورة ولا يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي فلا شيء من المكان بجسم ولا اسم عليه
الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح تبدل اجزائه اي اجزاء ما نسب الى مكان بانه فيه بالقسر الى اجزاء
ما فرض مكانا له ان لم يمكن الانتقال بالكلية اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النوعية او النقل
اي او يصح النقل بالكلية كما في غيرها اي غير الافلاك كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان اخريان
متفق عليهما ايضا احديهما امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه
وثانيهما الاختلاف بالجهات كفوق او اسفل وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها مجردة
لا جهة لها واذا لم يكن المكان شيا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده فالحق انه
السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع الامارات الاربع المتفق عليها فيه
واليه الاشارة بقوله فاذا المكان هو باطن حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي له وما لا حاوي له
لا مكان له فالمحدد لا مكان له وهو المط

فصل في بيان ان حركات الافلاك ارادية
وان لها نفوسا ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار لان الحركة هي كون الشيء فيما
بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل ان مخالفا لما بعده وما قبله اما ان نقيضها شيء خارج
عن الجسم وهو اه وهي قسرية ان قبلها الجسم بنفسه كرمي الحجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كما
لجالس السفينة او لا يكون كذلك وهي اما ان يصدر عن شعور وهي الارادية او لا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان
ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية ليتعين كونها ارادية فقال البرزخ

الميت اى الجماد وهو الجسم الذى ليس فيه حيوة حيوانية وهى التى تزول ولا تدوم كما فى الحيوانات او حيوة عقلية
وهى التى تدوم ولا تزول كما فى الافلاك لا يدور بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يدور بقاسر فان كل
مقصد بقصد ويصل اليه ويفارقه بنفسه اى من غير قاسر فليس بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه
الكلا بقاسر طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اى من قصده لا بنفسه ومفارقته اياه كذلك
ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو محال معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ
العلوية اى الافلاك كل نقطة بقصدها تفارقها وذلك لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركتها
طبيعته والا لزم المحال المذكور ولا قسرها حتى يكون قسرية ويتعين ح كونها ارادية اذ لا سلطنة
للسافل على العالى على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا يحركه قسرا فلا قاسر
للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه قسرا ولا تحرك بعض الافلاك بعضا
لقوله وليس بعضها اى بعض تلك البرازخ اعنى الافلاك مزاحما للبعض اى فى حركته اذ لا مدافعة بين
المحيط والمحاط الذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه فارق احدهما موضعه
لدافع الاخر ومنعه من الحركة وكان قسرا كيف اى كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة اى قيدا
وجهة ويشارك الكل فى حركة يومية وذلك ان المقسور تابع للقاسر فى حركته فلو كانت حركاتها قسرية
لما اختلفت او لما تشاركت فى حركة واحدة ولما استشعر ان يقال لما جاز اجتماع حركتين ذاتية
وقسرية فى شئ كحجر يرمى به بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشترك فيها قسرية
والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهى حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك قسرية
اما فى الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا تدافع المحاط وقد مر آنفا فلهذا لم يذكره واما فى المحدد فلان
حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية اى هذه القسرية وهى حركة المحدد لا يمكن اى ان يكون
من حركة اخرى اى غير حركة محاط اذ ليس فوقه شئ يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من
حركة غير حركة محاط وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اى كيف
يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وممانعة فى الحركة وللافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب
واظهر من نقل ولما كان ما عدا المحدد من الافلاك متحركة بالحركة اليومية ولكل منها حركة مخالفة
لما للاخر ولا يتحرك الجسم فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد وان يكون شئ من حركات
الافلاك بالعرض وهو ان يكون حركته تبعا لحركة حاويه فان الحاوى يحمل معه محويه فى حركته فيوافقه
المحوى فيها بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة فى السفينة تارة الى جهة حركتها
وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لا بالمتحرك بسكون حركتها فى السفينة كحركة المحوى فى الحاوى لعدم
تخلل السكون بين حركتيهما بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل السكون بين اجزاء حركته والفرق بينها
وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج عن الجسم والقوى المختصة به فان القابل لها

اخرى م

الجسم

هو الجسم بنفسه والحركة بالعرض لا يكون الشئ قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله وشئ منهما بالذات
وهو ما يكون القابل لها الشئ بنفسه كالمار فى السفينة على خلاف حركتها فيقبل احدهما بذاته وهو
حركة المار بنفسه على خلاف حركتها والاخر بتوسط ما هو فيه وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة
واذا تبين ذلك فلا يكون الحركة اليومية التى اشترك فيها جميع البرازخ السماوية الا من محيط
متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط ولكل واحد حركة اخرى اى بالذات وهو الحركة
به ومحرك لكل واحد من هذه البرازخ حتى بذاته لكون حركته ارادية كالمتحرك لا بدائنا وكل ما هو كذلك فهو مدرك
لذاته وكل ما هو كذلك فيكون انوار مجردة وقائما بذاته ناطقا مدركا كالعقول الا ان مثل نفوسنا والفرق انه
ليس للافلاك مثل ما يخالف نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا لان ميل
ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها
كالصاعد من تحت الى فوق وهيج لك من هذا اى من كون محركات الافلاك انوارا مجردة ايضا ان البرازخ
مقهورة للانوار اى المجردة العقلية والنفسية لتحريكها اياها الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة و
الافلاك آمنة من الفساد لان كل كائن فاسد لا بد له حركة مستقيمة عند الكون لوجوب حركة اجزائه
بالاستقامة عن اماكنها الى اماكن المركب المتكون واما عند الفساد فليفرق الاجزاء وانفصال بعضها
عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما يكون عن ميل مستقيم يمتنع وجوده
فى الافلاك لوجود الميل المستدير فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبنى عليها وانما
امتنع اجتماع المثلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت
توجها الى الشئ وانصرافا عنه معا لانه مثال ذلك ان يتحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعى تحرك
بحركة مستديرة فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة ان خرج بالمستديرة
عن المكان الطبيعى وهو محال واما ان لم لا يجوز ان يقتضى الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز الطبيعى
والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصرى يقتضى الحركة بشرط ان لا يكون فى مكانه الطبيعى و
يقتضى السكون بشرط حصوله فيه فالجواب ان طبيعة العنصر لم يقتض لذاتها الا الحركة ولا السكون بل
الذى اقتضته هو الحصول فى الحيز الطبيعى ففى حالتى الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد
بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما
قلنا والا كان الوضع المطلوب بالحركة المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا والشهوة
والغضب اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات وما لا فساد له لا
يفتقر اليهما واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فليست الحركة اى حركة الافلاك لمراد بهيمى شهوانى او غضبى
فيكون لمقصد نورى اى عقلى كلى لاستحالة ان يكون لامر جزئى لا يمكن وقوعه والا لاشتد وقفت
عن الحركة وكذا ان وقع والكواكب السبعة اى السيارة وهى النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة زحل

وللمشتري والمريخ والزهرة وعطارد فجميعها حركات كثيرة من بطوء وسرعة وتوسط في الحركة ورجوع و
استقامة الى غير ذلك من الاختلاف في الحركة التي لا يمكن حصولها من فلك واحد فلا بد لها اي لتلك الحركات
من برازخ كثيرة يقتضي صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح
في علم الهيئة وكل هذه اي كل واحد من هذه البرازخ المشتمل عليه برزخ كل من السبعة غير غنية لا مكانها
بل مفتقرة في تحققها وكمالاتها الى نور مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا حيا هو نفسه
الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قايم بذاته ولما فرغ من بيان ان للافلاك نفوسا ناطقة شرع في
كيفية صدور الكثرة عن الواجب فقال ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب لم يقع النور الاقرب
ايضا الى كما في الواجب جهات كثيرة فانا نرجع الكثرة فيه اي في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية الى الكثرة
جهات تقتضيه اي علته لما تر غيره ثم فيعني اي تكثير جهات النور الاقرب الكثرة وهو محال فالنور
الاقرب بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة لما سبق تقريره فان حصل به اي بالنور الاقرب برزخ
واحد لم يحصل منه نور لتوقفه لوجوده عليه ولم يحصل شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدوره من الجسم
كما سلف بيانه وليس كذا فان في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب ايضا نور
مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر ولم يوجد واحد من هذه الانوار الثانية فيه فلم ينته الى البرازخ
لتركبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورها من الاثنينية فيه ثم ما دام كل واحد اي من المعلولات
نورا فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق لان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض
الوجوه مع انه لا مناسبة بين الغاسق والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ
ونور مجرد فان له اي للنور الاقرب اعتبارين فقرا في نفسه لا مكانه في نفسه وغنى بالاول لوجوبه فله
بعقله فقره وهو هيئة ظلمانية وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين
نور الانوار اذ الحجاب انما يكون في البرازخ والغواسق والابعاد والجهة ولا بعد لنور الانوار ولا
للانوار المجردة بالكلية فبما انه شاهد من نور النور يستغرق ويستظلم نفسه بالقياس اليه فظهر
له واستغناق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ
الاعلى الذي لا برزخ اعظم منه وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدته
جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القايم ضوء منه وظلمته انما هو لظلمة
فقره ولسنا نعني بالظل ههنا الا ما ليس بنور في ذاته فههنا الا ما يذكره المشاؤون من ان الظل عدم النور
فيما يمكن فيه النور وباقي الفاظ الكتاب ظاهر غني عن الشرح قاعدة النور السافل اذا لم يكن
بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه لكن ليس بين الانوار المجردة من المواد حجاب
لانه من خاصية الابعاد الجرمية وهي مجردة عنها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل سافل حتى النور الابعد
الاسفل يشاهد العالي نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على السافل حتى الاسفل اذ

من طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد كذلك يشرق العالي على السافل اشراقا عقليا مستمر الوجود
فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزمان يتكثر جهة نور الانوار باعطاء
الوجود اي النور الاقرب والاشراق اي عليه وكذا على باقي الانوار يقال الممتنع الموجب للكثرة انما هو
ان يوجد شيئان عنه اي عن نور الانوار من مجرد ذاته وليس ههنا كذا انما وجود النور الاقرب فقط
وانما شروق نوره عليه وكذا على باقي الانوار فلصلوح القابل اي استعداده لقبول ذلك وعشقه
اليه وعدم الحجاب فهنا كثيرة وهي استعدادات القوابل وعلة قابلية وهي القبول وعشقها وغيرها
مثل عدم الحجاب الذي هو شرط اشراق العالي على السافل والشيء الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف
احوال القوابل وتعددها اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور فصل الجود افادة
ما ينبغي اي للمستفيد وذلك بان يكون مستغنى عنده مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والا لا يكون جودا
لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض التي ذكرها وكلا من غيرها الذي لم يذكره والا كان معاملة
لا جودا فالطالب للجميل وقوعه كالعامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها فلا شيء اشد جودا ممن هو نور في حقيقة
نفسه وهو يتجلى ويفيض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء وهو
نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شيء لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون
ذاته لشيء والا لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح قاعدة لما عرفت ان الابصار
ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القايلين بالانطباع
وليس بخروج شيء من البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع فليس الابصار الا بمقابلة
المستنير للعين السليمة لا غيرها انما يحصل للنفس اشراق حضوري للمستنير فتراه واما الخيال
والمثل في المرايا اي الصورة المتخيلة والمرئية في المرايا فسيأتي حالها فان لها خطبا آخر اي امرا آخر
عظيما من انها ليست في مكان ولا جهة ولا ذي وضع وان لا موضوع لها من الاجسام التي عينا الى غير ذلك
مما يجيء مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض
النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير
فلو اشترط سلامة العين اشتراط الابصار وهو ظاهر وكذا لو اشترط استنارة المرئي كما في القرب المفرط او وجد
الحجاب او ما في حكمه كما في البعد المفرط كما لباطن الجفن عند التغميض وانما قيدنا بالتغميض ليلزم مقابلة
الباطن للنور الباصر والانجاز ان يقال ان عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية لان
الاستنارة او النورية شرط المرئي بان يكون منيرا بذاته او مستنيرا بغيره فلا بد من النورين نور باصر
ونور مبصر والجفن لذا غمض لا يتصور استنارته اي استنارة باطنه بالانوار الخارجة اي الغالية
لوجود الحجاب وهو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه بالنور العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة
النورية ما تنور به اي باطن الجفن فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل قريب مفرط اي مانع من الاستنارة

والرؤية والبعد المفرط في حكم الحجاب لتخلله المقابلة فالمستنير او النور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة
ما بقى نيرا ومستنيرا يعني ما لم يبلغ الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة

قاعدة اخرى اشراقية

في ان مشاهدة النور بغير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده وتقريره قوله اعلم ان لعينك مشاهدة
للنيرات كالشمس مثلا وشروق شعاع اي وقوع شعاع عليها من النيرات كالشمس ايضا واشرق عليها شعاعها
فان الشعاع يقع عليها اي على العين حيث هو المشاهدة للشمس لا يكون الا بمقابلة البصر على ما قد سبق
حين كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعني في مباحث الرؤية من ابطالها ليست بالانطباع حتى يكون الشعاع
ايضا حيث العين ولو كان الجفن نيرا او كان الشمس اقرب من الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا
لما تبين في القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة

فصل

في ان
لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة بالنسبة الى العالي وبهما انتظم الوجود كله النور
السافل اي من حيث المرتبة لا يحيط بالنور العالي اي لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه واكثر منه فان
النور العالي لشدة نوريته يقهره اي يقهر النور السافل ويغلب لضعفه اما ليس لا يشاهده اي لكن ليس السافل
لقهوريته لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة بعد
الحجاب بينها وان لم يتمكن من الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه من الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها
ومع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضي يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى تمام توهم عدمه الا ترى
ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب لاستيلائه عليها بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة قد طمسها
شدة اشراق نور الشمس والانوار اذا تكثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالي شوق
وهو اي شوق السافل حركة الى تتميم كمال عقلي كل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاصلا من وجه غائبا من
آخر والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته شيء آخر وعشق اي عشق السافل محبة
مفرطة الى من هو اتم كمالا منه عند من فيما يعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي
او ظني او حسي او غيرها والعشق المطلق هو محبة مفرطة لا لغيره والادراك كلما كان اتم فالمدرك اكمل
كان العشق اشد فنور الانوار القهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقلي
الغير المتناهي لانه لا يقف عند حد يتصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يعشق
هو غيره لان الشيء لا يعشق الا من هو اتم كمالا منه عند من فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال لغيره بالنسبة
اليه ويعشق هو نفسه لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها فظهوره لنفسه اشد من كل
ظهور لشيء بالقياس الى غيره اي غير ذلك الشيء او نفسه وظهور ذاته لذاته اكمل من كل ظهور في الوجود وأتم
وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان تصور ماهيتي اللذة والالم
اي الشعور بهما وتمييزهما عما سواهما بديهي وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
هي اللذة وعند الضرب وتفرق الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجد

عندنا

عند الاكل غير التي نجدها عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة الا
من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا
في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان تلك المخصصات مدخلة في كون اللذة
لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان تبين بالنظر الحكمي ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها
وقد اعتبر في ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو ما من شأنه ان
يكون للشيء اذا كان صالحا له لائقا به اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس
الشعور بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس ذلك بلذة ولا بد من قيد
الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته ولا يلتذ بحصوله
ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى لانه اذا ادرك من الجهة التي هو بها كمال دون الجهة الاخرى والحاصل
ان اللذة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك الحصول للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما مر تقريره
وكل لذة للاشياء انما هي بقدر كمالها وادراكها لكمالها فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت اللذة
اقوى ولما كان كمال الانوار القاهرة جميع الكمالات العقلية والحسية وما هو منه اتمها وادراكها الذي هو
ظهوره اشد الادراكات اشار اليه بقوله ولا اكمل ولا اجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته
ولا لغيره فلا الذ منه لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه ولغيره
لان شدة ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فانه ما جاوز حده شابه ضده وكلا
حكم العقل والنفس فانه تظهر بها سبب بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور الذي لا يمكن حفاؤه
بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحسب لما مر من انه لا يعشق غيره ومعشوق
لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفي بعض النسخ النور الناقص اي اصله وهو النور السافل
عشق الى النور العالي الذي هو علته ومنبعه وفي النسخ النور العالي لكونه اكمل قهر للنور السافل لكونه
انقص ولما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة ليست شيئا والظهور حتى
يكون الظهور زائدا عليها او جزءا منها بل هي نفس الظهور والنورية المحضة التي لا يشوبها شيء من
الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته ولا اساس نوريته غيره اي
من الانوار اليه لشدته وكماله الغير المتناهي فلا اساس لذة غيره وعشق غيره الكذة بذاته وعشقه لذاته
ولا عشق للاشياء وتلذذها بغيره اي بغير نور الانوار الى عشقها وتلذذها اي بنور الانوار لكونه
اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من المحبة اي اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اي اللازم
لكل عال بالنسبة الى ما دونه وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا تكثرت اي بالتنزل في مراتب
المعلولية والتصعد في مراتب العلية يلزمها انتظام الاتم وذلك لتكثر الجهات والاشراقات
العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجب لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل

حتى يصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد محكم التاليف والترصيف **فصل** في ان محبة كل نور سافل
لنفسه مقهورة في محبته النور العالي وانما قال فالنور الاقرب اي العقل الاول بالفاء اشعارا بانه نتيجة
القاعدة السالفة وهي ان لعينات مشاهدة وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فالنور الاقرب شاهد
لنور الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبته اي لنور
الانوار ولنفسه لانه يدركهما مع ان ادراك الملايم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة الكمال تقتضي
كثرة الملايمة وهي شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشيء اكمل واعجب كانت اللذة احب ولان نور
الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ المدركات واحبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد
بمحبته لما اشد من التذاذه بنفسه ومحبته لها فحب النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة
في صولة محبته له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار **فصل**
في بيان ان اشراق المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور النور
على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما بين لك يعني في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة بل هو نور
شعاعي يحصل منه في النور المجرد باضافته عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على مثال ما مر
في الشمس اي في اشراقها على ما يستعد منها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينهما افاض العقل الفعال
الهيئة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة الى نور الانوار الذي هو شمس عالم العقل في قبول
الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع
الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها كذلك اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت
بنوره والمشاهدة اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر آخر هو غير اشراقه عليها كما ضربنا
المثال في الشمس من ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور
الانوار هو الذي يخصه باسم النور السانح لكن لا يفي بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله في اشراق
الانوار المجردة بعضها على بعض كما تبين من استعماله فيما ياتي وهو نور عارض اي للانوار المجردة
غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض
النسخ الى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله ويقوم به من الجواهر
القائمة بنفسها جسمية كانت او عقلية **فصل** في بيان كيفية صدور الكثرة عن
الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤن في ذلك ليس بمستقيم فتقدم الثاني على الاول
وقال النور الاقرب اي العقل الاول له يحصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل
الثاني ومن هذا اي ومن هذا النور المجرد نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت
فاذا اخذ هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤن وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر
وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري تعلم اي في الحال انك تعلم ان الانوار المجردة

سلسلتها

سلسلتها واجبة النهاية لاجتماعها معا فينتهي اي هذه السلسلة في جانب التنزل الى نور لا يحصل
منه نور مجرد اخر واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات اي في كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا
وهو السيارات السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات البحار و
وذرات الرمال فلا يتم هذه الاشياء لكثرتها مع اعداد جهات اي من جهات كثيرة وفي بعض النسخ من
اعداد جهات اي اعداد من العقول وجهات كثيرة لها لا ينحصر عندنا لتكثر صدور ما لا ينحصر عندنا من
الكواكب عنها فنعلم وفي بعض النسخ فتعلم اي من هذا التقرير ان كرة الثوابت لا يحصل من النور الاقرب اذ لا
تفي جهات لاقتضاء ما فيه من الكواكب الثابتة فهو اي ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب ان كان
من احد من العوالي اي من العقول العالية وهي ما يكون اقرب الى المبدا فليس فيه جهات كثيرة سيما
على راي من يجعل في كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء فان اكثرهم يجعلون لكل عقل
جهات ثلث وجوبه بالغير وامكانه في نفسه وماهيته فيعقل الوجوب في نسبته الى الاول يوجب عقلا وبما
يعقل من امكانه وحسنه جرما فلكيا وبما يعقل من ماهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها
الاشرف وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة وان كان اي الفلك الثامن
من السوافل اي من احد من العقول السافلة وهي ما يكون ابعد من المبدا فكيف يتصور ان يكون اي يوجد
السافل وهو الثامن بالعرض اكثر من برازخ العوالي وفوقها اي وان يكون فوق برازخ العوالي وكواكبه اكثر
من كواكبها اي كواكب العوالي فيؤدي الى المحالات لوجوب كون البرزخ الصادر عن السافل اصغر من
الصادر عن العالي واسفل مكانا منه واقل كوكبا فلا يستمر على هذا اي على التقدير الذي بين من التقرير الترتيب
الذي ذكره المشاؤن وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك
لما علمت وكل كوكب في كرة الثوابت تخصص اي بموضع ووضع معينين لا بد له اي لذلك التخصص او لذلك
الكوكب من اقتضاء مقتض تخصص به لاستحالة ان يكون هذا التخصص من ماهية الثامن او لوازمها
لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت
الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها الى المخصصات حينئذ واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها
لظهر فاذا الانوار القاهرة وهي المجردات عن البرازخ وعلايقها وفي بعض النسخ وعلائقها اي العقول الصادرة
عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ولما استشعر ان
يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال ومنها اي من هذه القواهر ما لا يحصل منه برزخ
مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل كما في الكوكب فان البرازخ المستقلة
وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهي اي هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة فيحصل
من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور
الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما عن المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس

النور من بعضها على بعض فيكون عالي الشرف على المتحته بالمرتبة اي على كل ما تحته بالمرتبة حتى ان النور الاكثر

يشرق على ما تحته الى النور الابعد وكل سافل يصل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة

حتى ان القاهر السافل يصل من النور السانح وهو ان الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة منه بغير

واسطة و باعتبار النور الاقرب مرة اخرى الثالث اربع مرات اي ان القاهر الثالث يصل من الشعاع الفايض

من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتان صاحبه وهو الثاني عليه لما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن

النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحب وهو الثالث ومرة الثاني

من النور الاقرب ومن نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اي انوار السانحة في النزول الى

مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست

عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث ومرة الثاني ومرة من النور الاقرب

ومرة من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا القياس يقبل الثاني اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا وستين مرة

الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينهما فان الانوار المجردة العالية لا يحجب بين السافلة وبين

نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل على البرازخ مع اي وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير

مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت فاذا تضاعف

الانوار السانحة هكذا فكيف مشاهدة كل عال و اشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة

متضاعفة الانعكاس وفي بعض النسخ متضاعف الانعكاس يعني اذا كان تضاعف الانوار السانحة

من نور الانوار هكذا فكيف يكون مشاهدة كل عال و اشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف

الانعكاس لانه ينعكس المشاهدة لما فوقه والاشراق لما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يكون في

حقه السافل بعون نور اول او التي هي متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة

كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية

ويجوز ان ينصب متضاعفه الانعكاس على الحال فيحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة

بذواتها لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلها او مثل

باشراق العقل على النفس وصورتها مثلها في التجرد ومشاهدة المجردات لا غير ذلك والحاصل منه

ان النور العالي اذا اشرق على السافل تصير السافل مثله فيما ذكرناه وبالجملة تصير نورا آخر غيرها كان

باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها

وان كانت موجودة في نفس الامر فانها لا يقتضي حصول انوار مجردة وانما يقتضي اشتداد النور في

المحل لا تجرده لانه انما يقتضي تجرد المحل لا الميت ولهذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية

وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه لا اعداد اي لا اعداد تلك الاشعة

لانها انما يشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد يجتمع في محل واحد ما لا يمتاز اعداده لا امتياز اعلا

وفي بعض النسخ الامتياز العلل كاشعة سُرُج في حايط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض

الامتياز عللها وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحايط غير الواقع من الاخر ولهذا

فيقع الفلاح عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدها عين الواقع من الاخر لما كان كذلك ادى هذا

الى اشتداد ضوء الحايط بسبب كثرة السرج ولا السرج بالنسبة الى ضوء الحايط كشيء يشتد من مبدأ واحد

كالماء يفيد حرارته من النار مثلا او من مبدأين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اي بعد زوالهما

الشدة اي تلك الشدة وهي حرارة الماء لان الاشعة لا يبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد زوال

بعضها ولا كاجزاء علة الواحد اي المعلول الواحد كيف كان اي في ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء علة البيت

لان السرج بالنسبة الى ضوء الحايط وان كانت كاجزاء علته لكن لا يعدم الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف

البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم كل جزء وقد يجتمع ما مثل شوقين الى شيئين في محل واحد وفي بعض

النسخ وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين الى شيئين في محل واحد هيهنا اي في الانوار كما اجتمعت

في الاجسام ولكن لا يعلم البرزخ زيادة من كل اشراق بخلافها اذ كانت الاشراقات المتعددة

على جوهر يغيب فانه بعينه ولا مما يشرق عليه ولا مما ازداد من كل واحد اي من الانوار بالاشراق اذ لا انفعال

المجرد بالاشراق والمشاهدة الى مرتبة اعلى كما عرفت فيحصل من المشاهدات و تكثر الاشراقات على

عقل امثال كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد كثيرة منها

وعظم اي باعتبار عظم الاشعة التامة التي هي احاد الاشراقات الكاملة وهي القواهر الاصول

الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر والاستغناء والقهر والمحبة

ومشاركاتها اي مشاركات تلك الجهات ومناسباتها لا فقط حصول الانوار العقلية الى الجهات

عقلية ومشاركات ومناسبات بينهما كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة

الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات

اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها وبمشاركات

ذواتها الجوهرية وبمشاركات بعض اشعة مع بعض اشعة غيره اعدادا اي اعدادا كثيرة لا يحصر

في حدّ اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شيء وبمشاركة كل نور من الانوار جهة من الجهات شيء وكذا

بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شيء وكذا الحكم في كل جهة مع المناسبات التي بينها وبمشاركات

اي يحصل من الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة

الفقر يحصل الثوابت كرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض اي هذه

الصور يحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض اخر وبمشاركات الاشعة اي يحصل

من الاصول بمشاركات الاشعة يعني اشعة الجميع مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة دون

جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سببا لما سيأتي من بيانه فكيف يجعلها سببا لارباب الاصنام ولكنا سيأتي

العجيبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبواقي اي بين الاشعة البواقي وهي غير الكاملة من الضعيفة
والمتوسطة يحصل للانوار القاهرة ارباب اصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات
العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت اي من الاجسام علوية كانت او سفلية بسيطة او مركبة فما اكثر من
هذه الا هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري في هذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية ويجب — الطلسمات
ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال لما ديها اي كما يشبه لما ديها يختلف
في الكواكب وغيرها اي من الاجسام ما يوجد سعدية كالمشتري والزهرة ونحسية واعتدالية كعطارد
والانوار النورية القاهرة اقدم من اشخاصها التي هي طلسماتها في هذا العالم اي تقدما عقلا
لتقدمها بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف
من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف قد وجد قبله كما
سيتبين في قاعدة الامكان الاشرف والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاق
لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا فانه لا يكون من الانسان
غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق لان الدائمة انما — الامور
على نهج واحد فلا يبتني على الاتفاقات الصرفة وعن مجرد تصور نفوس فلكية محركة للفلك غاياتها
على ما ذهب اليه بعض الناس لان تصوراتها من فوقها اي حاصلة من علل فوقها اي فوق تلك النفوس
من الانوار المجردة فلا بد من عللها اي لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى تكثر في ذاته تعالى كما سيجئ
وما سموه اي المشاؤن عناية وهي تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات — وهذه
سنبطله فليس علة الانواع المحفوظة عندنا ما سموه عناية ولا انتقاش صورها في العقول لانها الخ
والى الاشارة والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة الطاهرة لما نحكم به غير صحيح اذ لا ينفعل
عما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن
المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية المنتقشة في المجردات عن صور في
بعضها قال ولا يكون الصور العارضة في بعضها اي بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة
في بعض اي بعض اخر من تلك المجردات التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه يلزم اي يكثر صور العلية
في الصعود الى ان يكون تكثر في ذاته تعالى بل لا يكثر نور الانوار فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا واذا امتنع
ان يكون الانواع المحفوظة معلول العناية او لصور منتقشة في المجردات حاصلة فيها مما فوقها
او مما تحتها فلا بد وان يكون نوعها اي نوع هذه الانواع وصورتها قائما بذاته في عالم النور ثابتا
لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه الانواع ومعتنية بها وحافظها ومفيضة عليها الهيئات
المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التي في رياش الطاوس فان علتها رب نوعه لا اختلاف امزجة
الريش على ما يقول المشاؤن اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب تلك الالوان

فالحكم بتشريح هذه الاحكام من غير رعاية قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع حافظ له ولا شخاصه
مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما اثبت ان علل الانواع الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة
وبين الجسمانية تكافؤ من وجه منهما انه ليس بعضها علة لبعض ولا احدهما اشرف من الاخر من
كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس من اخر فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ ايضا لكان
معلولاتها فيلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل
وجه بل يكون معلولا لغيرها وكل اشرف من وجه واخس من اخر ولا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة
المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الى اخر عن نور الانوار معا اي دفعة بلا
ترتب اذ لا تصور الكثرة اي لحصولها عنه لما عرفت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من متوسطات
مترتبة طولية اي من انوار عقلية متوسطة ترتيبا طوليا لا تكافؤ بينها بل يكون عال علة لما دونه
فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة وهو المراد من قوله وليست
القواهر العالية المترتبة اي المتوسطات المذكورة اصحاب اصنام متكافئة فيجب ان يكون اصحاب
الاصنام المتكافئة عن الاعلين اي حاصلة عن الاعلين التي هي المتوسطات الطولية وتكثرها بمناسبات
اي ان يكون تكثر اصحاب الاصنام حاصلا بمناسبات اشعة في الاعلين وان كان يتصور نقيضه
ما في اصحاب الطلسمات اي النوعية النورية ونقص الاجل كما للاشعة اي الفائضة عن نور
المقتضية لها ونقصها فيقع في الطلسمات مثلا حتى يكون نوع متسلطا على نوع من وجه لا من
جميع الوجوه كالانسان على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه اخر وكذا جميع الانواع
الجسمية ولو كانت الترتيبات الجسمية في الافلاك عن الاعلين المترتبين اي في الطول كما ذكرنا
كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكيهما وكذا من جميع ما تحته
لما ذكرنا وليس كذا بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجه اخر فرتبت
اربابها اي اصحاب الاصنام ايضا كذا اي يكون تكافؤ من وجه فان اثار المعلول مستفاد من اثار
العلة والفضائل اللازمة الثابتة ونحوها اي من الانوار والاحوال لا تبتني على الاتفاقات التي لا يكون
دائمة ولا اكثرية بل على مراتب العلل اي بل يجب ان يبتني على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود الثابتة
فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف
وفي الانوار القاهرة اعلون وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي قائما بعضها عن بعض — انوار قاهرة
غيرها حاصل عنها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية
وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتبت الاجسام كترتب عللها من غير
تكافؤ واللازم باطل فالملزوم مثله والانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وفي بعض النسخ ذوات
الاصنام وفي بعضها ربات الاصنام وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول وهي الخ

الاصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان احدهما يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات
الحاصلين من الطبقة الطولية ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات
وكان العالم المثالي اشرف من العالم الحسي وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية وعالم الحس
عن الاشراقية والاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس على ما في كل واحد من العالمين على التكافؤ
فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله
في عالم المثال وكما انه لا بد في الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلى
الحسي كذلك لا بد ان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلى المثالي
وكان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافيه شيء مما تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام
وقاهرها فكذا يكون حكم علته العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التي في الطبقة العرضية وان الانوار
مدبرة البرازخ وان لم يكن طبقة فيها تحصل اي تلك المدبرات وهي النفوس الناطقة مع هيآتها النورية
من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة عالية نورية والبرزخ وكذا هيآته الظلمانية يحصل مما
حصل منه النور المدبر ولكن انما هو جهة فقره وهي الذلة الظلمانية اذ كان اي انما يحصل من كل صاحب
صنم في ظله البرزخي نفس مدبرة اذ كان برزخ قابلا للتصرف نور مدبر اذ النفس لا تفاض على كل برزخ
بل على ما يكون مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال وان كان
عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة وهذا لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من
المراد ههنا ان يعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منهما بل على
الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل الثالث من هذه المقالة وكما ان الطبقة الطولية من المجردات
لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها ونورها لا انوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام
النوعية وهيآتها النورية فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم
البرازخ المظلمة وهيآتها الظلمانية والا امتنع صدور الاجسام عنها ولما بين انه لا يمكن صدور
الثوابت وكثرتها من العقل الاول ولا من واحد من العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط
فتعين ان يكون صدورها عنها مع جهات فقر الاعلين فلهذا قال والاعلون جهات فقرهم تظهر في
البرزخ المشترك اي بين جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهو كرة الثوابت بما فيها من
الكواكب تظهر ايضا في اصحاب الطلسمات جهات الاعلين بجهة فقرية تنقص من قدرية اي نورية فقره
المذكورات وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد بجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تأثير وهو
انتقاص مرتبتها والفقر في السافلين وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين وهي الطبقة الطولية
لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار يقتضي قلة نوريتها ولهذا فان النور
قد يضعف بكثرة الانعكاس الحجب لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المرتبات واجبة لما سبق

تقريره في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير النهاية ولا من كل كثرة
اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ لا الى الحد ولا من كل شعاع شعاع وفي بعض النسخ ولا عن
كل شعاع شيء بل ينتهي النقص اي تحط جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي شيئا اصلا كما ينتهي الشعاع
الحسي بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له اثر في الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل قاهر
قاهر ولا من كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور من كثرة ولزوم القاهر عن قاهر فان الكثرة
يجوز ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت
استحالته واذا كانت للافلاك حركة لتحركها بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اي نفوس مدبرة لاجرامها
متصرفة فيها فلا يكون مدبرها العالي اي علة لاجرامها اذ لا تستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق
وهو الجوهر الفلكي المظلم لان العلة اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية
تستكمل بابدانها التي هي الافلاك فلا يكون عللها ولا قاهرها اي ولا يقهرها العلة النورية فان النور المدبر
مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون علة الغاسق وهو الافلاك بل عللها كلها هي الطبقة العرضية ارباب
الاصنام وارباب الطلسمات التي هي الانواع الجسمية فيكون مدبرها اي مدبر الافلاك نورا مجردا اي
عن المادة لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنهما ونحن نسميه اي مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة النور
الاسفهبذ لانه باللسان الفهلوي زعيم الجيش ورأسه والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من
القوى فلهذا كانت اسفهبذ البدن وهذا رشدك الله وفي اكثر النسخ ارشدك الله لما كان من
المعلول الاول اي من النور الاقرب ضرورة جهات قهر ومحبة القهر منسوب والمحبة من معلوله اذ كل عالي
قاهر السافل والسافل عاشق ومشتاق اليه وفي القواهر جهتا استغناء وفقر واستنارة من
جهة استغنائها فتركبت اقسام اي جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة في المعلولات فصارت
اي المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وعاشق فيه القهر من المستنيرات
في الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب وعاشق الغالب فيه المحبة ايضا من
المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الاثيريات اي الفلكيات
المتأبية عن الفساد كالخرق والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك من انواع التغير
واصناف الاستحالة المؤثرة اي في الاجرام العنصرية وهي جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها المحبة
والذل وهي العنصريات المطيعة لها اي للاثيريات من الافلاك والكواكب الغاسقة الاضواء الثابتة
القبيحة لعدم احتجابها عنها اي عن تلك الاضواء ثم ان ما قرب من الاثيريات لشبهها اياها فترى على ما
تحتها هذا لا يوافق مذهب لا نكر عنصر النار كما سيقتضي وهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله
وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكاني
وان حمل على قرب المرتبة منها النورية وغيرها فذلك مما سنشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التأويل

وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة
يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت في الوجود هي نسبة النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق
له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن المساهمة والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر
من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كذلك سرت في جميع الموجودات على هذا النمط
حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها
ذل ولاجل ذلك اي لاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النورية
والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة
الى العالي وقعا على ازدواج كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعني هذه المعاني التي
غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهي الى اثيري وعنصري و
الاثيري الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثل العقل والنفس والعنصري الى اقسام ينتهي الى
الذكر والانثى والانوار الى عالٍ قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج في كل قسم طرف قاهر عال شريف مع طرف
مقهور سافل خسيس كل ذلك لسريان تلك النسبة الاولى العقلية في الموجودات

فصل

في تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف وهو اخذ الشيء
مجازفة وهو فارسي معرب فيكون لها لا لترتيب عقلي بين انوار مجردة لانها على الاجسام وهيأتها
مع ان كل اثر في المعلول فانه من اثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اي الواقعة في الوجود بل ومن الكواكب
في الثوابت ما لا يحيط البشرية علما ما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير مرصودة او غير مرئية
لصغرها ومحاذي عالم الاثير وهو نسب الافلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن امر صعب عسر او
يتعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء فلك الثوابت عجايب اخرى من الافلاك
والكواكب كما في فلك الثوابت لا ندركها لما ذكرنا واعلم انه لا ميت في عالم الاثير بل كله حي يتحرك كل فلك
بالارادة حركة تخالف حركة الافلاك الاخر او يوافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة وهذه المدبرات العلوية
احتراز عن المدبرات السفلية وهي النفوس الناطقة الانسانية وسلطان الانوار المدبرة العلوية فمرتبتها
يصل الى الافلاك بتوسط الكواكب فمنها تنبعث القوى اي البدنية والكوكب كالعضو الرئيس المطلق
فنسبته الى الفلك المذكور فيه نسبة القلب الى البدن وهورخش وهو اسم الشمس بالفهلوية هو طلسم
شهرير وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات
الجسمية بعدما هو على الفلك الاعلى الحقيقي علما ما تقدم نور شديد الضوء به تتم الامتزاجات العنصرية
ويتكون المواليد الثلثة ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة والصور
والاعراض فاعل النهار رئيس السماء بل العالم الجسماني بنوره وسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة
واشعته الغريبة ما يتم به الكون وبه الفضايل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية

واصحا

واصحاب المباحثات الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنة
الاشراق وما ازداد على الكواكب التي فوقها الى الثوابت بمجرد القرب في المقدار بل بالشدة فان ما يرى
من الثوابت بالليل والباقي السيارات مقدار مجموعها اكبر من الشمس لا يتغاير ولا يعمل النهار فيحجبها
من صفو نورها ونورها وفي عشق جلال بارئها دورها

فصل

في بيان علمه تعالى على ما هو الحق عند شيخ الاشراق
وابطال ما ذهب اليه المشاؤون في علمه وعنايته ايضا لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح المرئي
للبصر في الرطوبة الجليدية على ما تراه المعلم الاول والتابعون له على ما تراه المعلم الاول والتابعون له او
خروج شيء اي من البصر يلاقي المبصرات وهو الشعاع على ما تراه القائلون به بل كفى في الابصار عدم
الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري
على المبصر فتدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري فنور الانوار نور محض لا يمكن حجابه
عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها
على ما سبق اي بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و
الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي
هو اشرف انحاء الادراك لا بصورة في ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة
الفعل غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان نعدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية
متقررة في ذاته كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها عين ذاته واراد ان
يشير هنا اليه بوجه اخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد اذ لا يحجبه شيء عن شيء كما في المشاهد
ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤون واتباعهم قالوا
علم واجب الوجود ليس زايدا على ذاته والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
لكثرت ذاته المقدسة بل هو اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا
وجود الاشياء عن علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها
لانه ان علمه لزم من العلم بشيء فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها لوجوب تقدم
العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد
تحققها اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها
في الخارج ووجودها في ذاته تعالى تفاديا من لزوم الكثرة فتعين ان يكون حال وجودها في الخارج
لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال
ولما استشعر انه يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على
نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علم بمعلوله اشار الى تغاير العلمين
بقوله وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين

الانوار المعلوم

للعلم بالمغاير للاول على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه
بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته
بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته وعلى هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته
ايضا واذا كان ذاته علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما
ذهبوا اليه فهو انه تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انها وجود محض هو منبع وجود
الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبداء لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه
مبداء لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه ومحل له انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف
لذاته والواحد منا اذا علم ذاته بعلمها حيثية كادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل
منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الى الكثرة في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان
له في العلم ثلث احوال احدها ان تتفصل صور المعلومات في ذاته وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها
من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقريرا مسئلة من غيره فعلم ان ذلك التقرير باطل
وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورد جملة وان تفصل
في ذهنه مرتبا فاذا اخاض فيه فصله مستمدا من نوع البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي
ان يقدر ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال وانما يقال ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته
هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي محض اي عند القائل بالانطواء
فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي لا يزيد الا اضافة
واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف
يقاس على سلبناه لكن العلم باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل
وبلوازمه بالقوة والتجرد عن المادة سلبي اي معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي لان عدم الغيبة
لا يجوز ان يعني به الحضور حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته فان الذي يحضر غير من يكون
عنده الحضور فلا يقال الى الحضور الا في شيئين بل هو اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور
فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات
فكيف يندرج العلم بالغير في السلبية اي في بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم نقول الضاحكية
شيء غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم قطعا واما الضاحكية
علمها عند تمام التطوي العلم بالانسانية فالعلم اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها
اي على الضاحكية بل دلالة اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل احتجنا
الى صورة اخرى غير صورة الضاحكية وهي صورة الانسانية لكون ... اشتمال منهما بطريق الالتزام

الى الضاحكية بالفعل وبدون تلك الصورة معلومة لنا اي الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم
اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم
لكونه معه بالفعل واتاما ضربوا من المثالة الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وهي الحالة الاولى
وبين العلم بالقوة بها وهي الحالة الثانية وبين مسائل كثيرة فوجد الانسان من نفسه علما
بجوابها وهي الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة
تجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب بهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب اي الى الوجود مما
كانت اي من القوة التي كانت قبل السؤال فان للقوة مراتب بحسب البعد والقرب من الوجود ولا
يكون اي الانسان عالما بجواب كل واحد اي من تلك المسائل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد
واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء اي عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون
علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثم ذكر انه وهو ذاته تعالى غير مرتب وهو لوازمه فبسيط وهو علمه
عند المشائين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة فكيف يكون علما بهما اي
بالجسم والبسيط بالذات الواجبة ولوازمها وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اي الجسم والبسيط يعني الذات الواجبة
ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية المذكورة وان كان علمه بها
حاصلا من الاشياء فليطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم اي على الاشياء لان الحاصل
منها لتأخره عنها لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها وفي بعض النسخ فيطلب وفي بعض النسخ فبطلت
اي العناية المتقدمة على الاشياء والظاهر ان فيطلب تصحيف فبطلت ويؤيده قوله فاذن الحق في
العلم قاعدة الاشراق لان الحق انما يقال بعد ابطال الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا بطلت العناية
قال فاذا بطل ما قالوه في العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق التي هو مذهب اهل الذوق والكشف
من الحكماء المتألهين وهو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها
ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات المجردات والماديات
وصورها الناسخة في بعض الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها اي بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية
والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم يكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها
التي هي مواضع وفي بعض النسخ مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري
الحضوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض وكذا
ان كان في المبادي العقلية صورة يكون ظاهرة وحاضرة له تبعا لكون المبادي كذلك وذلك
اي علمه بالاشياء اضافي لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء للشيء اضافة يحصل لاحدهما
بالنسبة الى الاخر وعدم الحجاب الذي هو شرط الابصار سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه
شيء عن شيء ليشترط نفسه والذي يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له تعالى كاف في علمه بها

عند العلم بالملزوم كما ان العلم اما بالقوة وذلك م

هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهورية للشىء المبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له
ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية اى التى له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا فى ذاته
كما سبق تقريره من انه لا يلزم من تعدد الاضافات التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هى اضافة المبدئية
تصحح جميع الاضافات وكما ان تغير الاضافات بتغير المضاف اليه فان بانتقال العلم عن يميننا الى يسارنا تتغير
اضافتنا اليه دون تغير ذواتنا فى نفسها كذلك علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا لا بصورة فى ذاته
فلا يلزم من بطلان الشىء والاضافة تغير فى ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علم بالحضور الاشراقى وحدث له
اضافة المبدئية اليه واذا لم يبق زيد بطلت اضافة المبدئية من غير تغير فى نفسه واما العناية على ما ذكرها
المشاؤون فلا حاصل لها لما عرفت واما النظام العجيب الموجود فى العالم فلازم من عجائب الترتيب الذى بين المجردات
العقلية والترتب اللازم عن المفارقات واضوائها المنعكسة اى من بعضها الى البعض كما مضى لا عن
العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات
اى مذاهب القدماء القايلين بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود وانتظام الجسمانى هو العناية التى يعول
بها لا المثل التى يقولون بها وهى فى نفسها غير صحيحة على ما عرفت واذا بطلت اى العناية وكونها علة النظام
الجسمانى تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المتدرجة فى النزول العلى
المتبع فى البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض ترى
اى البياض اقرب اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد ابعد لمقابل ما قلنا اى لانه اشبه
بالخفى الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة ولهذا تلوح على البياض ساير الالوان كما تلوح
فى النور ساير الالوان ولا تظهر على السواد لون اصلا كما لا ترى فى الظلمة لون كذلك فى عالم النور المحض
المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى فى مراتب العلل فهو ادخل الى الادون لشدة ظهوره فالواجب لما
كان ابعد الاشياء عنا وارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره
وقوة نوره واعتبر ذلك فى الوسايط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب فلا اعلى
ولا اجلى منه فسبحان الاقرب الابعد الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير فى
كل ذات وكلها لان ما عداه وان كان له تاثير ما فانه استفاد ذلك لانه واهب ذوات الموجودات
معطى كمالاتها والنور هو مغناطيس القرب اى من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا
كان اقرب منه واعتبر ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل فصل
ومن القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهى ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن
الاشرف قد وجد يعنى قبل الاخس وهو اصل عظيم يبتنى عليه مسايل مهمة كما ستعلم وهو من فروع ان
الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلمانى بجهته الوحدانية
لم تبق جهة اقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف

قاعدة الامكان الاشرف

عنه بواسطة او دونها او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته فى
مرتبة شيئان هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته لان
التقدير ان الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب فالعلة متقدمة عليه بالذات فيكون
قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب واذا جاز صدور الاشرف بواسطة فلا شك انها اخس
لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جايز بخلاف عكسه وان لم يجز صدوره لا
عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالعرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما
يكون لاسباب اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس وقوعه بواجب
الوجود ولا بعض معلولاته لان كلامنا مبنى على عدم جواز صدوره عنهما فبالضرورة وجوده يستدعى
جهة يقتضيه ما اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان شرف المعلول من شرف علته
واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار هذا تقرير البرهان مع مراعات
نظم الكتاب ولقاعدة النظم الطبيعى فان يقال لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما
خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار
لان وجود الاخس ان كان بواسطة لزم الاول وان كان بغير واسطة فوجا صدور الاشرف
عن الواجب لزم الثانى وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما لزم الرابع واذا بطلت
الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبله بالذات فذلك التقدير باطل
ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة فى صدر الفصل التى هى قاعدة الامكان الاشرف واذ لا
اشرف من الواجب فلا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون لا
اقرب اليه وان الوسايط بينه وبين الاخس هى الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات حتى
ان يصدر عن الاخس بل على العكس من ذلك الى آخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة ويثبت بها وجود
العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة فى الانسان يعنى النفوس برهنا على وجودها على
ما سبق تقريره والنور القاهر اعنى المجرد بالكلية يعنى العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الآلات
دون العقل وابعد عن علايق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبيرى بخلاف العقل فهو اى المجرد بالكلية
يعنى العقل اشرف اى من المدبر وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها
وجدت فامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا امكن وهو
اشرف فيجب ان يكون وجد اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صحت هذه القاعدة وجب لامكان لا
لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التى
حصولها لهم اولى من لا حصولها فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا هذه القاعدة انما تطرد فى الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها

المتاثرة عنها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن
لها بحسب الذات واشرف واكمل وبهذا جاز ان يعطى الشىء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل
لاستعداده باسباب من الحوادث لا يتناهى واما الامور التى هى فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام
الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية لانها اما علل
او معلولات لها او لاهما ولا ذات والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له فى علية الشىء لا يكون عدمه سببا
لعدمه فانحصر فى شىء فهو لو خسستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة بالحركات لتقدمها
عليها وتعليلها لها على ثابتة غير داخلة تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل او لاختلاف جهاتها فيفعل
بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكر المصنف فى المطارحات انه استفاده من اشارة
لجمالية لارسطو فانه قال فى كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد فى العلويات ما هو الاكرم
لها والاشرف واليه اى الى ما ذكرنا اشار بقوله **فيجب ان يعتقد فى الاقرب والقواهر** اى العقول **والافلاك و
المدبرات** اى النفوس الفلكية **ما هو اشرف واكرم بعد امكانه وهى** اى الحالات المذكورات **خارجة
عن عالم الاتفاقات** اى عالم العناصر اذ لا نريد بالاتفاق ما يقع دون مرجح فانه محال بل نعنى به كل ما يحجب
ماهيته لا لذاتها بما يختلف به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد
يفتقر الى اسباب خارجة غير متناهية **فلا مانع لها** اى لهذه الماهيات الخارجة عن عالم الاتفاقات
عما هو اكمل لها لان تلك الاشياء ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها المتقدمة عليها
جيات التى هى الحركات المؤثرة فيما يتاخر عنها لا فيما يتقدم عليها **ثم عجايب الترتيب واقعة فى عالم
الظلمات والبرازخ** وهى كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها بل تتحير فى القدر البرزخ الذى يدرك
منها **والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية** التى فى عالم الاجسام لان تلك
علل وهذه معلولات هى رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول **فيجب** اى النسب النورية
قبلها اى قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف **واتباع المشائين اعترفوا بعجايب الترتيب
فى البرازخ** فلكية كانت او عنصرية **وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ بحسبان يكون عجب
واظرف واجود ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قواعدهم** لان الترتيب والنسب التى بين عشرة اقل
كثيرا من النسب التى بينها ما لا تحصى كثرة **وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح** وهو الذى لا يشوبه شىء
من الامور البدنية **يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطايف الترتيب وعجايب النسب واقعة اكثر مما هى
فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها** ومما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية
والتى فى السافلة العرضية وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قايمة لا فى اين هى اشرف مما فى الوجود
الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين من التواسيت هكذا وكذلك واخبارهم عنها واليه الاشارة بقوله
والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام اى وكونها عطفا على المبدع ويجوز ان يقرأ

مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى لما يظهر بالتامل **شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم
مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم** ممن لم يشاهدها من اشياعهم واتباعهم **ولم يكن ذو مشاهدة
ومجردة** وفى بعض النسخ وتجرد اى ذو تجرد **الا اعترف بهذا الامر واكثر اشارات الانبياء واساطين
الحكمة الى هذا وافلاطن ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس
كلهم يرون هذا الرأى واكثرهم صرح بانه شاهدها** اى الانوار المذكورة **فى عالم النور وحكى افلاطن
عن نفسه انه خلع الظلمات** اى التعلقات البدنية **وشاهدها وحكماء الهند والفرس قاطبة على
هذا واذا اعتبر رصد شخص** كبطليموس مثلا **او شخصين** كمومع ابرخس وارشميدس وغيرهما من ارباب
الارصاد الجسمانية الفلكية **فى امور فلكية** من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم الخلق على ذلك
تقليدا وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم **فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شىء شاهدوه
فى ارصادهم الروحانية** فى خلواتهم ورياضاتهم **وصاحب هذه الاسطر** يعنى به نفسه **كان** اولا فى مبدأ
شروعه فى الحكمة **شديد الذب عن طريقة المشائين فى انكار هذه الاشياء** وهى كثرة الانوار القاهرة
والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو رأى المتوغلين **عظيم الميل اليها** اى
الى طريقتهم فى كون العقول عشرة لا غير **وكان مصرا على ذلك لولا ان رأى برهان ربه** وهو مشاهدة
الانوار بتجرده عن العلايق البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علم بان جميع ما فى
عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة
فى عالم العقل **ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة
فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التى
شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المينوية** اى الروحانية كما اخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل
زرادشت الاذربيجانى عنها فى كتاب زند حيث قال العالم ينقسم قسمين مينوى هو العالم النورانى
الروحانى وكيتى هو العالم الظلمانى الجسمانى وقال ان النور الفايض من العالم النورى على الانفس الفاضلة
التى يعطى التائيد والرأى به يستضئ الانفس وتشرق اتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية خره على
ما قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله وبه يرأس بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد
من عمل وصناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره والرأى هو واحد الاراء جعل
الاضواء المينوية ينابيع الخره والرأى وقال **ينابيع الخره والرأى التى** اى الاضواء التى **اخبر عنها
زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك فشاهدها** على ما قال فى الالواح
الملك الطاهر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية اب القدس ونطقت معه
الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى متنقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها
المعنى الذى يسمى كيان خره وهو القاء فى النفس قاهرا يخضع له الاعناق **وحكماء الفرس كلهم متفقون**

على هذا اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا فى عالم النور
هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع ولهذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ان لكل شى
ملكا حتى قال ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك وحكماء الفرس يوجد ارباب الاصنام على
كثير منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار وسموه
مرداد وما للنار وسموه ارديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور لها وهو
المدبر لصورتها والجاذب للدهن والشمع اليها وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسمانى رب صنم ذا عناية
عظيمة به هو المدبر له والمنمى والغاذى والمولد لامتناع هذه الافعال المختلفة فى النبات والحيوان
عن قوة بسيطة لا شعور لها وفينا عن انفسنا والا لكان لها شعور به للجميع هذه الافعال من
ارباب الاصنام وهى الانوار التى اشار اليها انباذقلس وغيره من كبار الحكماء المتالهين كهرمس و
فيثاغورس وافلاطون واشباههم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة
قائم بذاته معتن به مدبر له وحافظ اياه وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب
النوع الى جميع الاشخاص بفيض المادى على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان
رب النوع اصل ذلك النوع كما يقال كلى ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمعول عليه ولكون رب
النوع اصله قيل انه كلى ذلك النوع واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال
للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذى هو عندهم لذات متخصصة
لا يشاركه فيها غيره نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا
على الجزئى المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلى وما دتى لوجوده فى مواد كثيرة هى اشخاصه والى هذا
اشار بقوله ولا يظن ان هؤلاء الكبار اولى الايدى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل
هو صورتها الكلية وهو اى ذلك العقل المتخصص موجود بعينه فى الكثيرين فكيف يجوز ان
يكون شى وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون ذلك الشى بعينه فى المادة ثم يكون شى
واحد بعينه وهو رب النوع الذى هو عقل متخصص فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا انهم حكموا
بان صاحب الصنم الانسانى مثلا انما وجد لاجل ما تحته وهو الانسانى حتى يكون اى ما تحته
وهو الصنم الانسانى قالبا له اى للنور المجرد الذى هو ربه اذ لا بد وان يكون كل موجود ممكن قالبا
لغيره لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى فانهم اشد الناس مبالغة فى ان العالى لا يحصل لاجل
السافل فانه لو كان كذا لزمهم وهو ان العالى الذى هو رب النوع انما حصل لاجل النوع ويكون
قالبا له لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى لزمهم ان يكون للمثال اى العقل الذى هو رب
النوع لكونه صورة متخصصة ايضا مثال اخر الى غير نهاية حتى يكون رب النوع قالبا لاخر
وهو لاخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قالبا لما هو معناه وهذ

صورته

صورته والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل فى رب
النوع لان كلا منهما فى الحقيقة مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال للرب الصنم فى عالم الحس كذلك رب
الصنم مثال للصنم فى عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل ولا يظن انهم يحكمون بانها اى بان ارباب
الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم ان تنحل وقتا ما بل هى ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها
لا فى اين وان لم يتصور اصنامها التى هى اشباحها الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اى مشابهته
للممثل من جميع الوجوه والا كان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل بل المثال
يجب ان يخالف الممثل من وجه ويطابقه من اخر والمنازعون يسلمون ذلك فان المشائين سلموا ان الانسانية
فى الذهن مطابقة للكثيرين وهى مثال ما فى الاعيان مع انها اى الانسانية التى فى الذهن مجردة وما فى
الاعيان وهو الانسانية فى الخارج غير مجردة وهى اى التى فى الذهن غير متعددة ولا متجوهرة خلاف ما
فى الاعيان لان الانسانية الخارجية متعددة متجوهرة فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية فلا يلزم
من تركب الصورة الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركب مثلها وهى ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور
النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مثلها فى عالم الانوار اليها فان الماهية النورية كاملة فى ذاتها بل مستغنى
عن القيام بمحل والجسمانية ناقص محتاج الى القيام بمحل اذ هى كالالة لغيرها فلا يقوم بذاتها كالصور الجوهرية
الذهنية الماخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كالالة للذهن يقوم بها لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل
النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شى مثالا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال
اخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسمانى مستقل رب نوع له
هيات نورانية روحانية اذا وقع ظلها فى عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وهو المراد
من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكونه ذا رجلين بل لكل شى يستقل بوجوده
كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض له امر يناسبه من القدس فلا يكون لرائحة المسك وللمسك مثال اخر
بل يكون نور قاهر اى عقل فى عالم النور المحض له هيات نورية من الاشعة اى العقلية وهيات من
المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة والسكر مع الطعم
او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل وهو المناسبة الموجودة
فى الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة فى هذا العالم وفى كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها على ما
ذكرناه وما سنذكره لا على ما فهمه المشاؤن وهم اى المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية
اى امور ذهنية وان الكليات فى الذهن لامتناع وجودها فى الخارج اذ كل ما فى الخارج فله هوية
متخصصة تمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اى قول المتقدمين ان فى عالم العقل انسانا كليا
اى نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله فى المقادير وفى نسخة فى الاعيان صورة
الانسان وهو اى ذلك النور القاهر كلى لا بمعنى انه محمول معنى على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى

انه متساوى نسبة الصدور عنه الى هذه الاعداد كانه الكل وهو الاصل وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه
لا يمنع وقوع الشركة فانهم اى المتقدمون معترفون بان له اى للنور القاهر الذى هو رب النوع فانه متخصص
وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه فاذا احتوى الافلاك
كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون بالكلى المشهور فى المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكواكب
الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة لجميع احواله فتعلم هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب
النوع كليا الكلى المشهور فى المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج
به بعض الناس فى اثبات المثل من ان الانسانية بما هى اى من حيث هى انسانية ليست بكثيرة
والا لم يكن الشخص الواحد انسانا فهى واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع وكل نوع جسمانى له شخص
واحد قايم بذاته فى عالم النور وهو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه وهذه الاشخاص هى المثل
الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية بما هى انسانية لا يقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة
فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة انسانا وكذا الحكم جميع الماهيات فانها من حيث هى لا يقتضى
الوحدة والكثرة ولا الكلية ولا الجزئية ولا غيرهما من المتقابلين وان كانت لا يخلو عن احدهما بل هى اى
الانسانية من حيث هى مقولة عليهما اى الواحد والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة
فما كانت الانسانية مقولة على الكثرة اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفى بعض النسخ وليس اذا لم
يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضا الكثرة ما يقتضى الوحدة وفى البعض وليس اذا لم يقتض الانسانية
الكثرة لا اقتضا الكثرة بها اقتضاء الوحدة والاول اسلم من الثانى وهو من الثالث على المحقق بل يقتض
الكثرة اللاكثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة لان يقتض اقتضاء الشئ هو لا اقتضاء الشئ
لا اقتضاء اللاشئ فنقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة
لا اقتضاء اللاكثرة التى هى الوحدة ليمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية
وغيرها من الماهيات من حيث هى واحدة وهى المثل ثم اى هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة
لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة موجودة فى الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على
الكل انما هى فى الذهن لا يحتاج لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اى غير الصورة
المنطبعة فى الذهن لتكون تلك الصورة الاخرى خارجة وقايمة بذاتها فيكون هى المثل فالاحتجاج بهذا الدليل
على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى فالانواع
الاصلية باقية مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقى قايما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون
قايما بغيره وهو المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون اى النوع
الباقى امرا كليا قايما بذاته بل الخصم ان يقول الباقى صورته فى العقل وعند المبادى اى النورية ولا صورة
قايمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحاب المشاهدات كفيثاغورس

وانباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل مبنيا على هذه الاقناعيات بل على امر آخر هو الكشف و
المشاهدة اولا ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التى ابطلها المتاخرون هى ان يكون انسانية
مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون فى كل واحد من اشخاص
انسان محسوس فاسد واخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل
كافلاطون وقال افلاطون انى رايت عند التجرد افلاكا نورانية اى عقولا مجردة تحط الاشد منها نورا
بالاضعف نورا الى اخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها ببعض فلهذا سماها افلاكا بالتجوز وهذه الافلاك
النورانية التى ذكرها بعينها السموات العلى التى تشاهدها بعض الناس فى قيامتهم كما اشير اليه فى الكتاب
الالهى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ومما يدل على انهم يعتقدون
ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطون واصحابه بان النور المحض هو عالم العقل و
حكى عن نفسه انه يصير فى بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى فى ذاته النور
والبهاء ثم يرتقى الى العلة الالهية وفى بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع
فيها معلق بها ويرى النور العظيم فى الموضع الشامخ الى هنا مختصره اى حكى عن نفسه ما هذا
المذكور مختصره الى قوله حجبت الفكرة عنى ذلك النور واصل هذه الحكاية وان نقل فى بعض الكتب من
ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطون كما ذكر المصنف ههنا وفى التلويحات عنه انه قال انى ربما خلوت
بنفسى كثيرا عند الرياضات وتاملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدنى جانبا وصرت
كانى مجرد بلا بدن عريا عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا فى ذاتى لا اعقل غيرها ولا انظر فيما عداها
وخارجا عن ساير الاشياء فحينئذ ارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة
الغريبة الانيقة ما ابقى متعجبا حيرانا باهتا فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحانى الشريف الكريم
وانى ذو حيوة فعالة ثم ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهية والحضرة الربوبية فصرت كانى
موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فارى كانى واقف فى ذلك الموقف الشريف فاطالع
هناك من البهاء والنور ما لا يقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته فاذا استغرقنى ذلك
الشان وغلبنى ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فحجبت الفكرة
عنى ذلك النور فابقى متعجبا انى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رايت نفسى ممتلية نورا
وهى مع البدن كهيئتها فعندها تذكرت قول مطريوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف
والارتقاء الى العالم العقلى وقال الشارع العربى والعجم يعنى رسول الله عليه صلوات الله وسلامه ان
لله سبعين وسبعين حجابا من نور لو كشفت عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه
بصره وفى رواية سبعمائة حجاب وفى اخرى سبعين الف حجاب من نور وفى حديث ابى امامة باهلى
ان جبرئيل قال يا محمد لقد دنوت من الله دنوا ما دنوت قط قال كيف كان يا جبرئيل قال كان بينى وبينه سبعون

الف حجاب من نور وفى حديث اخر موسى حجابه النور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره من خلقه وفى رواية من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الازلية التى اذا راها
الملائكة المقربون سبحوا لما روعهم من جلال الله تعالى وعظمته ولما تحيرت البصائر والانظار وتحجبت
طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه وكانت الانوار كالحجب التى تحول بين
العقول البشرية وما وراءها لو كشفها عن وجه ذاته فتجلى لما وراءها لاحرقت عظمة جلال ذاته
وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم اطاقته وهو بعد فى الدنيا اسير فى السموات متالف بالمحسوسات
محجوب بالشواغل البدنية والعوائق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها
والغرض من ايراد الحديث ان هذه الحجب النورية هى انوار المجردة من العقول والنفوس وهى كثيرة جدا
بل غير متناهية لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير
متناهية والمراد من الحجب الظلمانية على ما فى الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية
واوحى اليه اى اوحى الله الشارع يعنى محمدا عليه السلام الله نور السموات والارض لا بمعنى انه
منورهما على ما يقوله بعض المفسرين فرارا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض النور المجرد والذات
ساير الانوار رشح من نوره وقال النبى عليه السلام ان العرش من نوره اى ان العرش العقلى وهو العقل
الاول والنفسى وهو نفس الفلك الاول فظاهر انهما نوران فايضان من نوره واما الجسمانى فهو
الاعظم فلانه من بعض الانوار المنتهية اليه فكل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى ومن الملتقط من
الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقه فلا يدرك نورك نور اى لا يحيط بنورك شئ
من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض
يا نور كل نور خامد لنورك كل نور اى من الانوار المجردة العقلية ومن الدعوات الماثورة اسئلك
بنور وجهك الذى ملا اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه
من العوالم النورية والظلمانية التى هى عبارة عن اركان العرش ولسنا نورد هذه الاشياء لتكون
حجة اى على ان الواجب والعقول لكنها انوار مجردة بل ننبه بها اى بهذه الاشياء على نورية الواجب
والعقول وكثرتها تنبيها والشواهد اى على ما ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته من الصحف المنزلة
على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى اى كثيرة فلهذا اكتفينا بذكر البعض
واعرضنا عن الباقى **قاعدة** فى بيان جواز صدور عن البسيط المركب النور القاهر اى العقل
يجوز ان يحصل منه باعتبار اشعته وهى الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخر امر لا يماثله بل يحكيه
ما يصدر من بعض الاعلين وهو ما فى الطبقة الطولية العالية من القواهر بما يصدر منه هو ما
فى الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من العالية من ذاته وباعتبار انوار كثيرة شعاعيه
فيه فقط اى تلك الانوار بجزء من العلة لانها المجموع المركب من الذات والاشعة التى فيها

فيحصل

فيحصل من المجموع المعلول المخالف له اى فى البساطة والتركب لتركب العلة من ذات القاهر الاعلى
الطولى ومن انوار الاشعة التى فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضى اذ كل ما فى هذه الطبقة من القواهر
بسايط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار بسيطة بحسب الذات واعتبر بصدور شعاع وحدانى
عن نيرين اثنين مستنيرين باشعة عرضية لم يصر البسيط الصادر بما يشمل من الاشعة مركبا يصدر منه
بسيط الى ان ينتهى البعض فى الجواهر النورية الى الثابت بحيث لا يقتضى صدور نور عنه كما تقدم بيانه
والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يحصل اشعة اخرى مما قبل علته اى من الاشعة التى قبلها علته وزيادة
شعاع من علته فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول اخر مخالف لعلته فيقع اختلافات
كثيرة فى القواهر لا فى حقايقها بل فى امور خارجة عنها لما علمت ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا
بالكمال والنقص فى الامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلة اشد من نور المعلول وكذا الاشراقات
الواقعة عليها يختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذات النورية فى افاضة الاشعة وشدة تجليها
للاشراقات العقلية فيختلف القواهر من هذه الجهات وامثالها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك
فى الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض وفى قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير
ما يحصل من افرادها نظر لان الامور اما ان يكون متفقة الحقيقة او لا وعلى التقديرين فالمراد من الغير
اما ان يكون المغاير فى الحقيقة او لا والاول يمتنع لا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقى بين الحاصل من
مجموع امور متفقة الحقايق ومن الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب لا يجوز اما الثانى فلوجوب
التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه واما الثالث فلوجوب التغاير الحقيقى بين الحاصل من مجموع
امور مختلفة الحقيقة والحاصل من بعضها واما الرابع فلوجوب التغاير الاعتبارى بين هذين الحاصلين
ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا يتم لا مدخل له فى المقصود وظاهر المحقق اللهم الا ان يريد بجواز
الامكان فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذى يحصل من افرادها
وهو كلام مستقيم مناسب لما نتكلم فيه وعلى هذا يزول النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء
مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التى فيه
نور مجرد او جرم جسمانى بسيط **قاعدة** فى بيان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين
الاصنام نور متصرف ومنها ما لا يتوسط بينهما ذلك ومن القواهر النازلة اى العقول السافلة
ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية تضعف بالنزول العلى وتشتد بالصعود العلوى
وانها كلما امعنت فى النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته
فى افق عالم النفس فيكون كانه نفس ناطقة وعلى هذا يتناقص الانوار فى النزول حتى ينتهى البعض فى
الحقيقة النورية الى ما تقوم بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس ما احتاج اى فى تعلقه
بالبدن وتصرفه فيه الى توسط الروح النفسانى كنفوس الحيوانات ومنه ما يكون لشدة نقصه

لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفساني ولا تظنن
ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من
النباتية هي الطف منها واذ ذاك فيستحيل ان يتصرف في البدن من غير متوسط لان احدهما في غاية اللطافة
والاخر في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا يحتاج الى المتوسط ومن المعادن اي
وكما ان من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان لانه نبت في معدنه وهو قعر البحر كاغصان
الاشجار فاذا خرج واصابه الهواء كان جمادا بل حجرا ومن النبات ما قرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه
بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه او غرق في الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمر الى
لقاح الذكور ومن ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الاخر حتى ان بعض النخل لا يميل الى نخل ولا يحتمل
الا من طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات وبالجملة لم يبق له الا
شيء واحد حتى يصل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة في طلب الغذاء وكان النبي عليه السلام اشار
الى هذا المعنى بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوان ما قرب من الانسان
في كمال القوة الباطنة اي في التفهيم والتفهم وغيرها كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوها
وفي بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول الاولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه لان القرد يفهم
ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رؤس الملوك
بالمدينة المعظم ذلك فانه قريب من الانسان من المحاكاة الفعلية والببغاء من المحاكاة القولية ولما
تبين من قوله ومن المعادن الى غيره كالقرد وغيره ان اخر كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة التي فوقها
التي يليها وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة
السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة اي النفوس
البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتالهين وفي النزول منها ما كاد يكون
كبعض البهائم اي كنفس بعض البهائم وفي بعض النسخ كبعض البهائم اي ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم
واما قوله ومن القواهر النازلة وهو العقول السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اي نفسا متصرفة في
الجسم المتعلق به ولا يستحق ان يكون دونه نور مجرد يتصرف اي نفسا متصرفة في ذلك الجسم المتعلق به
بل يكون هو كالمتصرف فيه لنقص جوهره فهو نتيجة لقوله وكما ان من النفوس وتقريره ان نقول كما
ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج
الى ذلك كذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات والجماد و
الاجسام منها ما يحتاج في اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط فيتفرع عنهم هو نور مجرد اخر متصرف
في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وارباب‌ها
من القواهر النازلة ومنها ما لا يحتاج في الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب الاصنام البسائط

العنصرية والمركبات الجمادية وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فكانه قال وكما ان من النفوس كما
فمن القواهر النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف جهات اشراقها لان الضعف
الذي في الجوهر اي بسبب النزول وكثرة الوسائط لا يجبر بالنور المستعار وفي بعض النسخ المستفاد اي من
اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور الذي عليه الاشراقات من العوالي فانه اولى بان
لا يجبر بالنور العرضي لقلته في العوالي لانه انما يكثر في السوافل كما علمت فالانوار القاهرة التي يجب
لها عناية بها اي فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف فيه الا فانه يوجب غيرها من الانواع لها
عناية بها ايضا ولهذا فسر بقوله اي ليس بينها وبين صنمها واسطة اخرى مثل النور المتصرف لنقصها
وقصورها عن افادة نور مجرد وذلك لضعف نوريتها عن افادة نور متصرف في صنمها ولعدم استعداد المركب
الصنم ايضا اي لقبول تصرف النور المتصرف لتوقفه على مزاج خاص هو منتف عن العناصر والجمادات
وكذا غيرها اي العناصر من مركبات الجمادات اذ حكمها حكم العناصر فيما ذكر فصل
في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس وان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى ولا تظنن
ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات اي من العقول والنفوس لها مقدار اذ كل متقدر برزخي
اي جسم برزخي وكل ما هو كذلك فلا يدرك ذاته لما سبق من ان شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن
المواد وقيامه بالذات بل هي اي الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ووجودها
نفس ظهورها المعنوي وكلها متشاركة وفي بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية كما عرفت
والتفاوت بينها بالكمال والنقص ومنتهى النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل
يكون هيئة في غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم جملة المشائين ان النور
كيفية وعرض ههنا اي في عالم الاجسام فان انوار الكواكب والنيران اعراض قائمة بمحالها فكيف يقوم
بنفسه اي مع كونه عرضا ولو استغنى شيء من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراك في الحقيقة
النورية فانه اي فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء للنور اي لبعضه انما هو بكماله
بجوهره اي بسبب جوهريته وفاقة نقصه بالعرضية اي بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا
يلزم من نقص شيء كالنور العارض لنقصه بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور القائم بذاته
المشارك للعارض في كونه نورا مع كماله بالجوهرية فاذن التفاوت اي بين المتشاركين في شيء قد يكون
بالمقدار وذلك اذا كان الاشتراك في الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان الاشتراك في النوع
وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك في حقيقة مختلفة افرادها بالذات لا بالفصول
والعوارض كالاشتراك في الحقيقة النورية ونحوها كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكثير
والصغير بالكمال والنقص ايضا وقد يكون التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال قوله النور
المضيء حتى لو كان مقدار حامله وهو الفتيلة بين الصوبرة اصغر من مقدار حامل شعاع وهو

جدران البيت وسقفه وارضه وحواصل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اى من حاصل النور المصباحى
كالجدران المذكورة فكونه اى كون النور المصباحى موجبا للشعاع ثابت وحاصل على اى وجه
يفرض اى سواء فرض ان موجب تلك الاشعه المتعددة الصنوبرية او العقل الفياض لاستعداد
الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيفما كان فالنور المصباحى له مدخل فى وجود الاشعة
المتعددة وفى نحو منه يكون موجدا للشعاع وفى نحو منه يكون موجبا للشعاع على اى وجه يفرض
وتفاوت النورية اى بين العلة والمعلول المذكورين ليست الا بالاشدية والكمال فان النور المصباحى
اشد واكمل من الاشعة الجدرانية لا انه اعظم مقدارا منها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينهما
بذلك لان هذه الانوار ليست اجساما لكون التفاوت بينها بالمقدار ولا من نوع واحد ليكون
التفاوت بينها بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار
ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار شدة وكمال نوريته لا يتناهى ولا يتسلط عليه بالاحاطة شىء
من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذا الشمس الى عالم الحس
من حيث انه لا انور منه هنالك كما لا انور منها ههنا الا من حيث الشدة والقوة لتناهيها فى الشمس
وعدم تناهيها فى نور الانوار وكما ان ههنا مراتب الانوار العرضية من الشمس الى اضعف الاضواء
نورا فكذا هنالك مراتب الانوار الذاتية من نور الانوار الى دون العقول نورا واحتجابه عنا انما
هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه كاحتجاب الشمس من الخفاش والاكمه ونحوهما ولتخصص
شدته اى شدة نور الانوار عند حد يمكن ان يتوهم وراءه نور لم يكن لحد وتخصص مستدع
لمخصص وقاهر يقهره على ذلك الحد فلا يتجاوزه وهو محال بل هو القاهر لغيره وجميع الاشياء
سواء كانت انوارا قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما ولانه قد علمت ان صفاته الحقيقية عين ذاته
الواحدة من جميع الوجوه وهى النورية المحضة والقهور الصرف فعلمه نوريته وقدرته ايضا نوريته
وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور وهى افاضة الشعاع عنه والتنوير واما الانوار
القاهرة من المقربين فانوارها متناهية اى معنى بالنهاية ان يكون الشئ وراءه ما هو اتم منه
وهو غير متناهية الشدة اى معنى ان لها صلوحا ان يحصل منها اثار غير متناهية كما سنبرهن على
دوام البرازخ اى الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد وهى
من اثار العقول فيكون اثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اى النفس فلكية كانت او انسانية
يجب نهاية اثاره فانه ان كان غير متناهى القوة ما انحبس فى علايق الظلمات اى الاجسام المتناهية
الادوات لتناهى الابعاد ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعى لتناهى اصناف الشهوة والغضب
وجواذبهما وما جنبها اى لو كان النفس غير متناهى القوة ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النورى
الذى لا نسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم النورى اتم اكمل من الاجسام واللذة

بانقدار العلية حتى ان كان يكون التفاوت بينهما

فيه اعظم واجل فهذه الدائمة التى هى من الانوار المتصرفة اى الفلكية ليست لان قوى نفوسها
غير متناهية بل دوامها انما يكون بمدد من الانوار القاهرة ولها القوة الغير المتناهية وهو كمال
نوريتها فاذا كان كذا وهو ان الانوار القاهرة غير متناهية القوة فنور الانوار وراءها ما لا يتناهى
وهو انوار القاهرة دون القوى الغير المتناهية بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى ولما
كان لقائل ان يقول غير المتناهى لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون
نور الانوار وراءها ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل
من المئات والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما ولكل واحد من الانوار التى فى البرازخ اى الفلكية معه
صاحب وهو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية
وهو الموجب للحركة فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن محركة بذاتها فهى محركة بالشوق
والعشق كما يحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقل والاشراق الالهى الى النفوس
الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها وهو اى النور القاهر لا يأخذ المدد الجديد
من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد كما سنبرهن عليه ان فى عالم القواهر لا
يتصور التجدد وهو ان يحصل لهم شئ لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور الانوار
ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف الاشراقات اى
العقلية لابد منه ونسبها اى نسب الاشراقات وتضاعف بسببها الا بد منه ايضا وفى
بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا النسب يقول ولما ادعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته
واتماكان لابد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينهما من النسب الفاضلة
والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب يستدعى وجود هاس حيالها فى العالم العقلى
وهى تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل العجيب والنظام الكامل
الغريب ولست ادعى ان جميع النسب اى العقلية محصورة فيما ذكرته هنا اى فى العالم العقلى
والصقع الربوبى عجايب لا تحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين فى الظلمات وهى الابدان
الظلمانية والعلايق الجسمانية وكل ما فرض من العجايب اى فى هذا العالم فان هنالك الطف واعجب
من ذلك ومن الادلة على ان هنالك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اى من كيفية فعل
نور الانوار وتدبيره المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك هذا القدر الذى
عرفنا بافكارنا واشرنا اليه فحسب لكنا قد احطنا ونحن فى الظلمات كالعلايق الجسمية والعوايق
البدنية بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا فى الظلمات مانع
عن المشاهدة ورؤية العجايب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وتحت ظلمات
الجسم فقد طمع فى غير مطمع فان الغايصين فى قعر البحر لا يرى اشعة الكواكب من هو فى الهواء وما ذكرناه

والصقع نط

من النتيجة والترتيب انموذج من ذلك الا فالاحاطة بها ونحن في عالم الغربة من المستحيلات واعلم انه
لم يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب وغيرها بتاثير انارة كان او غيرها في مشهد اي حضور
نور يقهره كنور الشمس دون غلبة النور التام عليه اي على ذلك الناقص في نفس ذلك التاثير انارة
كان او غيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب وغيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها
في نفس الامر وعدم تمكنه من فعل في هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها وكان الفعل بالحقيقة للشمس
ولان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهر الكل ما دونه من الانوار
هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها اي من الواسطة فعلها والقائم على كل فيض فهو
الخلاق المطلق مع الواسطة التي هي اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة
فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه اشعة اللطيفة
المقهورة لانواره المسعه ليس ثان اي في الوجود ليس فيه شانه منه المبداء واليه المنتهى على انه
قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة
اذ لا موثر الا الله

المقالة الثالثة

في كيفية نور الانوار والانوار القاهرة وتعميم القول في الحركات العلوية اي الفلكية لانه تكلم على شيء منها في المقالة الثانية وفيه فصول

فصل

بيان ان فعلهم ازلي وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول
والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما
اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قديمة
لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد ان لم يحصل
اي من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا فبعض الامور الحوادث
فانها صادرة عنهم بعد ان لم يصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما سنذكره
اي في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد يتجدد
لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل
على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شيء منه بل تاثيرهم
ازلي ويعبر العلامة عن هذا المعنى بتنجز علا لا يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما
لا يتوقف اي وجوده على غير شيء كالعالم الذي لا يتوقف وجوده على غير شيء هو الواجب لذاته اذا وجد
ذلك الشيء وهو الواجب القائم الوجود وجب ان يوجد اي العالم ولان الواجب ازلي يكون العالم كذلك
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة والا فهو مما لا يتصور وجوده اي ان كان ممتنعا او توقف
على غيره اي ان كان ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو الذي توقف عليه وقد فرض ان
التوقف عليه وهو محال وكل ما سوى نور الانوار اي من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف

على غيره كما يتوقف شيء من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان هذه سر خلاف افعالنا
ولا وقت مع نور الانوار يتقدم اي على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك
الوقت وفي بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى
لان هذا يحتاج الى تقدير دونه فان نفس الوقت من الاشياء التي هي غير نور الانوار وهو متاخر عنه
لانه منه لا انه واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزايدة على ذاته تعالى
على ما يقول بها الاشاعرة وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبت له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه
كما ظن القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت
دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلو كان لنور الانوار
وجميع ما عرضه الصفاتية اي الاشعرية ومن يجري مجراهم صفة دائمة لانهم قايلون بقدمها فيدوم بدوام
اي دوام جميع ما عرضه الصفاتية ما شاء اي الذي يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن فرض
العدم الجائي اي الصرف فرض تجدد اي تجدد يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل منه
لعدم الاولوية في العدم الصرف مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه لان كل ما يتجدد حال ما لاجله التجدد
في استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من الامور التي لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن كحدوث
ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة او اي شيء كان فان الكلام في
حدوثه او استدعائه لمرجح آخر حادث كالكلام في حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك فلا يقف تسلسل
الحوادث المتعاقبة عند حد لا يتقدمه حادث آخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية
في الازل فلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شيء لزم من عدمه ثبوته فعدمه باطل فعدم ازلية العالم باطل
فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها اي الافلاك
وكليات العناصر واضواءها المجردة اي النفوس الفلكية الناطقة دائمة اي ازلية واما ان الانوار القاهرة
كذلك فلان تاثيره في المعلول الاول لا بد ان يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع
والثاني باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف على غير ذات
الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف على غيره فاما امتنع صدوره
لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول الثاني اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع
لانه ان لم يتوقف على غيرهما وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول آخر بين
الثاني وقس الباقي عليه وعلى هذا يدوم العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام نور الانوار
ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء تساويهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله
المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشيء لا يقتضي
ذلك الا يعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم معه وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو

التي لا اثر من الشعاع وكلما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع ان الواجب
يدوم بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن **فصل** في بيان ان كل حادث زماني وهو ما
يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة وقال **كل هيئة لا يتصور ثباتها**
اي نظرا الى ماهيتها لا الى غيرها على ما يقول بعد هذا سطيرات وما يجيئ التجدد لماهيته **انما هو الحركة**
وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة ينحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف
والاضافة والحركة فبالهيئة يخرج الجوهر وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة
وخرج الزمان الذي هو من اقسام الكم لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها
بل لغيرها وهو محله الذي هو الحركة لما ستعلم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤه الفرضية
معا وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث تثبت اجزاؤها
الفرضية معا **وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث** اي زماني **وكل حادث** اي زماني **اذ احدث**
فشي مما توقف عليه هو اي ذلك الحادث الزماني **حادث** اي زماني وهذا بخلاف الحادث الذاتي وهو الذي
يتقدمه عدم كالممكنات القديمة فانها لا يلزم من حدوثه ان يكون شي مما توقف عليه حادث زماني **اذ لا**
يقتضي الحادث وجوده بنفسه فلا بد من مرجح وجميع الممكنات لاستحالة ترجح طرفي الممكن على الآخر
بلا مرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد **ثم مرجحها ان دام مع جميع ما له**
مدخل في الترجيح لدام الشي فلم يكن حادثا وقد كان حادثا فشي مما توقف عليه هذا الحادث تجدد وينجر
الكلام الى ذلك الشي اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا الى مرجح
اخر حادث لا تقف عند حد **فلا بد من التسلسل** اي تسلسل الحوادث لا الى نهاية **والتسلسل الغير**
المتناهية مجتمعة في وجودها اي وجود احادها **محال** لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية
مجتمعة معا **فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع احادها ولا ينقطع والا يعود الكلام الى**
اول حادث بعد الانقطاع وانما كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع
دائما **فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع ويلحقه التجدد لماهيته** وهو احتراز
عن الزمان لما عرفت **انما هو الحركة** فيجب استمرار حركة دائمة لا ينقطع لكن الحركة المستقيمة
منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله **والحركات المستقيمة حدها في البرازخ الغير المتناهية**
غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود لا بالبرهان الدال
على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه يجب الجزم بصحته على ما ذكر في المطارحات بل لقوله
ونعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملايم هو حيزه الطبيعي للبرهان الدال على ان لكل جسم
طبيعي حيزا طبيعيا يلايمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع **فاذا وصل اليه وقف** ملازما
له الى حين ما يعارضه قاسر **حتى لو كان البرزخ معه جميع ما لا يلايمه ويترجح وجوده** اي وجود البرزخ

ذلك

له اي لذلك الملايم **فلا يتحرك اذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده** فالحركة الطبيعية منقطعة بالوصول الى الحيز
الطبيعية **والقسريات من الحركات تابعة من الطبع او الارادة** وذلك انما يتصور في الاجسام العنصرية اذ قسر
ولا قاسر في العلويات وكل واحد منهما متناهية اما القسرية الصادرة عن الطبع كرة منفوخ تحت
الماء موضوع عليه حجر صغير يحركه الهواء معه الى الغرق او فوق الماء موضوع عليه حجر عظيم يحركه الهواء
معه الى التحت في امثالها فتناهي الحركات الطبيعية لانها لا تجاوز المركز والمحيط واما الصادرة عن الارادة
فلقوله **وستعلم ان ما تحت فلك القمر انما يمكن ان يكون له حركة ارادية** اي من انواع الحيوان **لا يحتمل الحركة**
الدائمة لتوقفها على دوام البرزخ **ولا بقاء البرزخ دائما لوجوب تفرق هذه التراكيب** اي العنصرية **فجميع**
حركات ما تحت الافلاك منقطع ولما وجب اي بالبرهان السابق **استمرار حركة دائمة لا ينقطع** لكون
علة الحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون تلك الحركات للعنصريات **فهي للافلاك ويكون دورية**
لاستحالة ان يكون مستقيمة لما سبق واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما
فيها بالعالم الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه راسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه
الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء الظاهر وخلفه
الى الحضيض والى هذا اشار بقوله **وقد يكون للافلاك بحسب حركتها المفروض** اي الشرق **ومنتهى حركتها**
اي الغرب **واضافاتها** اي الى سمتي الراس والقدم والشمال والجنوب **يمين** وهو الجانب الشرقي لظهور قوة
الحركة منه كما في الانسان **ويسار** وهو الغربي لعكس ما قلنا **وغير ذلك من الجهات** اي الفوق والتحت
والقدام والخلف على ما قررنا **ويتعين فيها** اي في الافلاك **نقط الاضافات** اي الموجبة للجهات التي قلنا
بالنسبة الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتي الراس والقدم او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما
ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها الذاتها ذلك في بعض النسخ ويتغير فيها نقط الاضافات
لان مشرق كل نقطة على الارض هي مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه لان تلك
النقط يتغير بحركتها فيصير النقطة التي فرض بعض اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا **نكتة**
في ان حركات الافلاك دورية تامة يتم الدورة في كل يوم وليلة وانها علة حدوث الحوادث وان الافلاك
لا سكون ولا تنفد وانها في حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الانوار القدسية وشرع في
بيان واحد واحد على الترتيب **اعلم ان الشمس اذا غربت لم يرجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية**
ولو رجعت اي الى المشرق بعد غروبها **قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها ونعلم ان النهار ليس**
الا من طلوعها لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها **فيتنفى النهار وليس كذا لا** نا نرى
انها اذا غربت لم يرجع الى المشرق الا بعد مدة ينقطع فيها النصف الاخر من الارض الذي تحت افق حركة
دورية تامة وهو المطلوب **وعلة تجدد الحوادث ان المحيط بالمركز** اي يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد بالمحيط
والارض عنده اي عند المركز بحيث ينطبق مركز ثقلها عليه لازمة له لتغيرها مفارقة عنه **ولو جاوزت المركز**

دائيا

من اي جانب فرض حركات قاصدة الى العلو لان المتحرك عن المركز الى اي جانب كان قصد جهة العلو كما ان المتحرك الى المركز كيف كان قاصد جهة السفل ولا يلايمها اي العلو والارض لان الملايم لها هو السفل دون العلو وسيأتيك كيفية امره اي امر العلو من انه لا يلايم الارض والسفل من انه يلايمها وجميع الحوادث التي عندنا اي في عالم الكون والفساد من هرب الحرارة واستيلاء البرد وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ماسكة الاوراق في الشتاء وصد الجميع في الربيع وكذا شدة نشو البطيخ والخيار والقثاء وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب احكام النجوم هي من اثار حركات الافلاك وهي في نسخة فهي ههنا اولى علة تجدد الحوادث وفي بعض النسخ الحادثات وهو المطالب الثاني ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد و التركيب من البسايط والا لزم التسلسل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ عليها محيطة دايمة لان كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسايط حادث لابد له من علة حادثة والحوادث انما يكون من حركات الافلاك ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا تكون ولا تفسد وهو المطالب الثالث واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها اي مقابلات كواكبها وغير ذلك ايضا اي من المقارنات والتربيعات والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات متشبهة بمناسبات الامور القدسية اي الانوار المجردة العقلية واشعة الانوار القاهرة وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مترتبة مضبوطة محفوظة كما ان الذوات العقلية وهياتها واحوالها كلها وكما ان الذوات العقلية مع هياتها علة الذوات الجسمانية وهياتها كذلك المناسبات العقلية التي بين الانوار المجردة واشعتها علة المناسبات الجسمانية التي بين الاجسام وهياتها وعلى هذا كل ما في العالم العقلي ينزل الى العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسماني يحذو حذو العالم العقلي و ظله والظل تبع للمظل وكل حادث حدث لابد له من علة حتى ينتهي الامر الاخير الى اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التي يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلابد ان يفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسمانية لما يقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية فيحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل والقابل وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب في الاجرام لتلك الاوضاع المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولما لم يمكن لها اي للافلاك فيه الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقارنة مع المقابلة وغيرهما والكواكب كلها متحجب بعضها عن بعض اي بكثافتها فلا يمكن مقابلة بين الكل اي كل الكواكب وعدم حجابها فتناسب بين الجميع اي جميع الكواكب كما في عالم القواهر اذ في البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم

الذي لا بعد ولا حجاب فحفظت اي الافلاك ذلك اي الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات كما قررنا على سبيل البدل حتى تحصل آثر في الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف وذلك لان الافلاك اذا اخذت في الحركات من اول الدور حصل النسب العقلية التي نريد استجماعها تستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة واذا تم الدور باستيفاء جميع النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت باسرها الى العالم الجسماني وتم ذلك في الالوف الجسمية العظيمة قامت القيامة اي الكبرى والا فمن مات فقد قامت قيامته لكنها الصغرى ثم ياخذ الافلاك دورا آخر لتحصل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى تاتي عليهما مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المرتبة بالحركات على التدريج استوفت دورا اخر هذا مذهب الاشراقيين وليس اي الامر في حركات الافلاك على ما فرضها اتباع المشائين من ان لكل فلك في حركاته الكثيرة متشبه لواحد من جميع الوجوه اي بعقل نوري مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اي من حركة الافلاك على ما صرحوا به في كتبهم حركة الكواكب اي لحصول اشعة المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم ولخطاره على النسبة الفاضلة العقلية ويظهر به انواع الكاينات لكن حركات الكواكب مختلفة وكذا احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة في الاوج وتارة في الحضيض فكيف يكون اي هذا الاختلاف الكثير تشبهها بشيء واحد هو عقل مجرد وهم اي اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اي الاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لكثرة الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون لتكثر المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذي في احوال الكواكب تشبهها به لا بشيء واحد فينكره عليه بكيفية كما تقدم فليس اذن حركاتها اي حركات الكواكب مع اختلاف احوالها اي من الرجوع والاستقامة والوقوف والسرعة والبطوء والاوج والحضيض والغير ذلك الا اي الا لتحصيل لمناسبات اشعة اي نورية وانوار اي عقلية في المعشوقات اي القاهرة وليس نسب بعضها اي بعض الكواكب الى بعض الا تابعا للمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى تاتي اي فليس حركة الكواكب الا لتحصيل المناسبات بين القواهر على الوجه الافضل الترتيب والتدريج حتى اتى في الاكوار والادوار على النسب القاهرية التي يمكن التشبه بها اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل بقدر ما قدر ثم اي بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية وقيام القيامة تستانف اي الكواكب تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور الى اخر ما قررنا ومن والمثل في هذه التشبهات اي العقلية كنسبة الاصنام باربابها ومن تشبه الافلاك بالقواهر في تحصيل مناسباتها اعترفوا اضرب من المثال الذي قد وافيه على المتقدمين القايلين بالاصنام وارباب وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلي يحافظها هو مثالها وصورتها لا اشعار دلالته بان يكون لكل فلك امر عقلي هو مثاله الا انه غير قايم بذاته كما هو عند القايلين بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية

ردهم بهو الجواب عنه **وما يدل على كثرة المعشوقات** اى العقلية **هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها**
لو كانت واحدا لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا **وعلم انه اذا كانت البرازخ العلوية** اى
بعضها علة للبعض كانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل اذ فى طبيعة المعلول لا بد التشبه بعلتها
فيما امكن **خاشعة لها** اى لعللها **وليس كذا** اذ لو كان كذلك لتشابهت الحركات والمقدم باطل
فى هذه القول فى القواهر الطولية والعرضية وفى ازلية الزمان وابديته وسرمدية العالم والجواب عن بعضها
او رد على قدم العالم **ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار** اذ لا حجاب بينها وبينه
فهى يشاهده دايما مبتهجة بغاية الابتهاج لانه لا التذاذ اجل من مشاهدة كماله لا سيما كمال من معاينة
جماله **وحصل** اى والحال انه حصل **منها** اى من الانوار وفى اكثر النسخ فيهما والاول اظهر **برزخ واحد**
هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب **لفقر مشترك** اى من تلك القواهر على ما سبقت الاشارة اليه
والقواهر اى لما كان القواهر **التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ**
العلوية اى الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رب نوعه كذلك اذ شرف المعلول يحسب شرف العلة
البرازخ العلوية بحياتها ودوامها اشرف من العنصريات الميتة او غير الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة
من ارباب العنصريات **وحصل منها** اى والحال انه حصل من القواهر التى اقتضت العنصريات **برازخ**
خاضعة للبرازخ العالية متاثرة عنها طبعا وبها اى البرازخ الخاضعة وهى العناصر **مادة مشتركة**
اى بين جميع الصور العنصرية **محل الصور المختلفة** اى العنصريات وكما ان اشتراك القواهر فى الفقر
البرزخ المشترك وفى نزول الرتبة المادة المشتركة فكذلك اشتراكها فى الابتهاج بنور واحد كما مر
الفصل به يقتضى اشتراك الحركات فى انها ايضا فى الدورية فلهذا استنتج عما تقدم قوله **فالحركة** اى حركات
الافلاك **ايضا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى وهى مفترقة فى الجهات**
لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة الاشتراكات بازاء الاشتراكات فى السموات
والارض فان الاشتراكات العقلية فى الابتهاج ونزول الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية فى استدارة
الحركات والمادة الخاضعة فى العنصريات **والافتراقات بازاء الافتراقات** فان الافتراقات العقلية
بين القواهر فى شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وسفلها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات فى
الجهات والصور والعنصريات **والمعروفات** اى من الانوار المجردة بسبب **بازاء المعروفات** اى من العنصريات
المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول او بالعوارض على قول **فحصلت جهات الفيض كثيرة**
اما الكثرة فلكثرة الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض واما التناسب فلان
الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق **وليعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض** اى من
حيث ان بعضها علة وبعضها معلول **تقدم عقلى** وهو الذاتى الذى هو افضل انواع التقدمات **لا زمانى**
لان العلة مع المعلول بالزمان وقبله بالذات **والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها**

لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال **وليست هى** اى القواهر **واقعة فى الطول فحسب**
بحيث يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب **بل منها** اى من القواهر **ما هى متكافية** اى فى الوجود ليس بعضها
علة للبعض بل عللها خارجة عنها **فان الاعلين** اى القواهر الاعلين وهى فى الطبقة الطولية **بجهاتها الكثيرة**
النورية التى فى ذواتها الشريفة **او مشاركة** اى او بمشاركة **بعضها** اى بعض الاعلين **مع بعض انه يحصل**
منها وجود انوار قاهرة متكافية ولولا ذلك لما وجد انوار متكافية من الطبقة العرضية هى ارباب الانواع
النوعية **ما حصلت انواع متكافية** ليس بعضها علة البعض فان تكافؤ المعلولات الجسمية تدل على
تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والاعراض
فهى آثار وظلال للانواع وهيئات نورية عقلية فان الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية
الانواع العنصرية لا هى من الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد
هيئات العقلية المتناسبة المناسبة للاعداد الجرمى من اشعاع النور العقلى لسريان المناسبات العقلية
والمباينات فى هذا العالم ان فى كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من رب صنمه بحسب استعداده
لشئ من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبول تلك المناسبات العقلية
وبالجملة فكل ما فى عالم الاجرام من العجايب الغرايب فهو من العالم النورى العقلى **وما يحصل من الانوار القاهرة**
عن القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها نور الانوار ولكل عال اى لكل نور عقلى عال **اشرف مما يحصل**
من جهة الاشعة اى الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف
مما يحصل باعتباره **وفى الاشعة مراتب ايضا وطبقات** لاختلافها بالقابل والفاعل كما علت **فمن**
القواهر اصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية لترتب هذه الطبقة وكون كل عال
لما دونه الى آخر المراتب **ومن امهات** اذ منها انشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيئات
ومنها عرضية من اشعة وسائطها على طبقات اى من القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة و
هى اشعة الطبقة الطولية العالية وهى على طبقات كثيرة ومع كثرتها تركيب بعضها مع بعض تركيبا كثيرا فيحصل
من كل تركيب جملة منها شئ من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات **واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة**
اذا جمع فى العقل مقدار متقدمها اى متقدم الحركة **ومتاخرها** اما انه مقدار فلانه ذو امتداد ما مقدار
مختلف بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة ولطابقته
الحركة المطابقة للمسافة المنقدرة وكل ما طابق المنقدر فهو متقدر واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار
فهو مقدار شئ واذا لم يكن مقدار الشئ ثابت او لا ثبت فيكون مقدار الغير ثابت وهو الحركة ولكن
لا مطلقا بل من حيث اذا جمع فى العقل متقدمها ومتاخرها لانهما انما يجتمعان فى العقل دون الخارج
وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن ليس من هذه الحيثية بل من
حيث يجتمع اجزاها معا **وضبط** اى الزمان **بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات** وانما جعل كذلك

ما يتضمن تقديمه

كالمستقيم المحيط المحيط بالمقلوب

لان الزمان لما لم يكن له مقطع كما سنبين في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة
بخلاف المستقيمة التي لها مقطع كما عرفت واستحفظ من المستديرات باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى
المشرق الى المغرب لان الكافة يتعرفون ذلك ويجعلون من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا
وسنة ودورا بخلاف غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون بها وبحدس من تاخير الكلام
الى الحركات لم تعتنه بعدمه وهو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا لان امر واحد فات وهو الزمان اى
الذي من الصبح الى الظهر على اشتنانه لان الفايت شي لا ثبات له على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار
لانه يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير ذلك واليه الاشارة بقوله ويعرف انه مقدار الحركة
لما ترى من التفاوت وعدم الثبات واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية بل هو ازلي
ابدي الى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدء زماني اذ لو كان كذلك فيكون
له قبل لا يجتمع مع بعده لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون اى ذلك القبل نفس
العدم اى عدم الزمان فان العدم للشي قد يكون بعده اى بعد وجوده وكل امر ما لا يجتمع معه كالواحد المجتمع
مع الاثنين وهو قبل بل امر غير ثابت متجدد ومتصرم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان
زمان وهو محال ومن هنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولا
يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال لظن بعض الاوايل ان الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ
ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم
العلة الاولى او وجود العلة التامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن وانما ان الممكن لا
يلزم من فرض عدمه محال وهاهنا قد لزم فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى
ذاته لا الى غيره وهاهنا انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب فهو واضح فالزمان لا ابتداء له اى بهذا
الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبدء يلزم ان لا يكون له مبدء ومن طريق اخر اى يعلم
ان الزمان لا مبدء له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك لانك قد عرفت ان الحوادث لابد
لها من علة غير متناهية لا يجتمع فاستدعت حركة دائمة ولا بد وان يكون اى تلك الحركة الدائمة لمحيط وقد
عرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات من طريق اى غير الطريق الذي علم
بدوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدء لها فكذا الزمان
الذي هو مقدارها فلا مبدء له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع له اى لا نهاية له اذ لو كان
له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد وبعده اى الذي بعد وجوده ليس عدما اذ
قد يكون العدم قبل ولا شيئا ثابتا كما سبق اى ثابتا يجتمع معه بل هو شي غير ثابت متجدد متصرم
وهو الزمان فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان زمان وهو محال واذا عرفت ان الزمان لا بداية
له ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل لانه شي واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم

كغور د فوق مماسة جسم لاخر او بوصول مركز الشمس الى محاذاة الافق ونحوها فالطرف الوهمي للزمان
وهو الان واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل يتصل احدهما بالاخر بل اجزاء الزمان
الفرضية بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل
ونسبة هذا الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجهتين وكما انه لا نقطة فيه الا
بالعرض فكذلك لا ان في الزمان الا بالعرض وكما يطلق الان على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذي
لا يستحيل وقوع الكثير فيه الان الدفعي دون الذي حوالته وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل
ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان
بل الى غيره وهو الان قال ويعرض القبلية والبعدية بالنسبة الى الان الوهمي الذي في الزمان الذي
حواليه فالاقرب من اجزاء الماضي اليه ابعد والاقرب من المستقبل بخلافه هذا اى قرب من
اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد والا اى وان لم نعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الان يجب
اشكال التشابه وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية وبعضها
بالبعدية وعلى هذا فالا استثناء من قوله ويعرض ويحتمل ان يكون استثناء من قوله والمستقبل بخلاف
هذا والا اى وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الان بعد كالاقرب من اجزاء
الماضي اليه لزم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو ظاهر
والاول اظهر والصانع ابدي فيكون العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب الذي هو صانع ذوات الممكنات
ودايم الصنع عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه فيدوم العالم بدوامه اى دوام الصنع لدوام
الترجيح بدوام المرجح وما يقال اى في التشنيع على الحكماء جهلا من القايل باحوال العلة والمعلول ان
الصنع لو دام لساوى مبدعه لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مساويا له في الحكم يلزم من وجوده وجود الواجب
وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه وإذ كان
في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم
بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود الواجب
فقط وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم تعالى عنه علوا كبيرا انما التلازم الذي بين العلة والمعلول
ليس على وتيرة واحدة وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بقوله لما دريت ان الشي يتقدم على الشعاع
اى بالذات لا بالزمان وانك قد تستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود طلوع الشمس وعدمه
فيما يمكن ذلك اى فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع الشمس فقط اما المؤثر
في نفسه وهو العالم في مثالنا لا يساوي موجبه وهو الواجب وان دام معا بل هو منه وبه اى ناشئ
من الموجب صدوره وبه حصوله فان المعلول من العلة دون العكس واما ما يقال الخ ابطال الحركات الا
اول لها ليلزم منه حدوث العالم وهو ان الحركات اى الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمعة

عن جنبيه كما يقال تكسب ذات

في الوجود لان لكل واحد منها وجودًا فيكون الكل قد صار موجودًا واذا كان الكل موجودا وله ترتيب فيتناهى
الكل ويلزم منه حدوث العالم فهذا فاسد اذ الحركات المتعاقبة كاعداد حركات الحدود التي كلامنا فيها مستحيلة
الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة كحركات الافلاك المجتمعة معًا ولهذا اي لعدم اجتماع اعداد الحركات
قد صح عدم النهاية فيها فلا مجموع لها فانها كما وجدت عدمت وبرهان وجوب النهاية دريت انه انما
يتساق فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتيب وليس كذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع احادها وقس
الحال اي اجتماع الحركات الماضية ليبني عليه جهة استحالة شيء هو حدوث العالم قد عرفت بطلانه
اي فيما سلف من القواعد في اخر المنطق ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وتبين
ان الحركات غير متناهية قال والعلل التي وجب فيها النهاية اي من علل الحوادث هي الذوات الثابتة
الفياضة لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية
يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على الغير
المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا كان غير المتناهي المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين
لا يوجد الاخير منهما الا بعد وجود المعدوم الاول بل بعد وجود ما لا يتناهى فما يتوقف عليه لا يحصل
ابدا لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف من الحركات والحوادث
على حركات وحوادث في المستقبل يجب تناهي تلك الحوادث المتوقف عليها والا استحال وجوده اما اذا كان الغير
المتناهي الذي توقف عليه الحادث ماضيا ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده وهو نفس محل النزاع
اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول في الماضي فالتقرير المشار اليه فمنع حصول الحادث
بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل النزاع وجعله مقدمة في ابطاله نفسه مصادرة
على المطلوب والذي يقال ان الآن هو اخر الماضي فيتناهى اي الماضي لان كل ما له اخر فهو متناه ويلزم من
تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية ومنه حدوث العالم فان عني انه اخر اي ان الان اخر الماضي انه لا اخر
فهو كلام فاسد فان عند الحكيم بعد الآن المفروض انات وازمنة غير متناهية كل منها اخر ما قبله وان عني
بانه اخر ويكون بعده ادوار اخرى كل منها اخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه اخر هذا الماضي وهو اول
ما سيأتي اذ اجعل مبدأ وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمانين في جانبيه وفي بعض النسخ
في حاشيته اعني الماضي والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما ينبو ثبوت حكم الجميع بناء على الحكم على كل
واحد كما يقال لكل واحد من الحركات مسبوق بالعدم فيلزم ان الكل كذا اي مسبوق بالعدم ويلزم
ان يكون العالم حادثا وقد دريت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه هو ان كل واحد من الزنج
لما كان اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا يعد ولا يحصى من الصور فان الاثنان تقول كل واحد
من اعداد السواد على هذا المحل يمكن الحصول في زمان واحد محدود اي معين ولا يمكن ان يحصل
الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع فصل وبيان ان حركات

الافلاك لنيل امر قدسي الذي هو شعاع فائض على نفوسها بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري وكيفية
صدور النفس عن العقل والغرض منه ولما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة مدبرة وانها الى
ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق
البدنية وانحجابها عن عالم النور بالعوائق الجرمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية هو
الاخس والمجرد عن المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكر وقال فلما كان النور الاخس ما عند
الظلمات فالاقرب الى الظلمات ابعد الكمالات النورية واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك
استحال ان لا يكون لغرض لان الحركة ارادية وكل مريد مختار فلا بد وان يختار احد طرفي النقيض لغرض
يعود اليه اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا يقع فالشيء اذا كان خيرا في نفسه
مثلا فما لم يكن احب واولى بالاضافة الى المختار لا يختاره ولا يقال انا قد نقصد انقاذ غريق لا لغرض يعود
الينا بل لافاضة الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان الى الغير فاما ان يكون ذلك اي الاحسان اولى
بالنسبة اليه من تركه او يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان اولى فيفعل ذلك
الاحسان يحصل له تلك الاولوية وهو الغرض العائد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على الترك
لان الترجيح والاستواء ضدان فاجتماعهما بين البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون لما تحتها
او لما فوقها لا جايز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له في السافل مطلقا ولكن من حيث هو عال
وذلك محال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان
الاولى به فعل فاذا لم يفعل لم يحصل له تلك الاولوية فكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث
هو مستكمل ناقص مما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فينقلب السافل عاليا والعالي سافلا وهو
محال والمراد بالعالي هاهنا ما كان اقرب في مرتبة العلية والمعلولية الى الواجب جل جوده والسافل ما كان ابعد
فيهما منه ويلزم من ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة
الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي اخس من الغنم و
المعلم من المتعلم والنبي من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هو سافل وذلك مما يخلص من هذا الايراد
ولهذا لكان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث انه انسان اشرف
من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الاجراء للغنم لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة
الى المتعلم والنبي الى الامة والى هذا اشار بقوله وعرف بقوله ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست
لما هو دونها اولا لما تحتها ولا لاصلاح العالمين يقتضيان الى انصرام الحركات للشيء واليأس فهو اذ ليس
مقصد نوري اي عقلي تنالها الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور سانح اي عارض لمدبرات عن
نور الانوار وشعاع قدسي اي عقلي عارض لها ايضا ولكن من القواهر لاختصاص السانح بالعارض من نور
الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد ما كانت منها اي من البرازخ الحركة

المحددة واما الثابت لنفسه وهو نفوسها ولواحقها لا يقتضي التغير ثم ما تجدد في الانوار المدبرة
ليس امرا من الظلمات اي امرا ظلمانيا من اشتاء والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا كجلب ملائم او غضبيا
كدفع منافٍ لما سبق اي من ان الافلاك حركاتها واجبة الدوام فيجب ان يستمر على امر واجب الدوام ولا يتبين
المظنون كذلك من انها لا يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة
الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو والهرب من الفساد والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفه
على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اي بل يكون امرا نوريا منها متجددا او ثابتا اي المتجددات
في المدبرات العلوية صدا عليه اي ثابتا بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها او كذا بما
فوقها لا يزيد علوها ولا يعجز مثقال ذرة للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث ووجوب تكرارها
في كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلمت ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة
متناهية واجبة التكرار وبسبب الموجودات المترتبة القاهرية ايضا متناهية وان كثرت العلل
والمعلولات اي القاهرية وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلوية الواصلة الى نفوسها
وهي متناهية وجب تناهي حركاتها فيستند الامر غير المتناهي الى التجدد بما ذكرناه من الشعاع القدسي
الشديد واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات فاعتبر بالانسان اذا
انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيأت كالمناجي مع نفسه بامور عقلية يتحرك شيء من اعضائه
بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا ما نرى ان طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن
متناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية للاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها
وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه
لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على نفوسهم كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجيدها
بدوام الاشراقات على نفوسهم فالحركات تكون معدة للاشراقات والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركة
والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد واتما قيد تغاير الحركتين بها
بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما انه دور فلتوقف الحركة على الحركة واما انه غير ممتنع فلتغايرهما
بالعدد كما في مسئلة البيضة والدجاجة فلا زالت الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى موجب للحركة
التي بعده وهكذا دائما ولما كان كل تحرك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد مختارا حصوله على لا حصوله وكل
مختار محبوب ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق
قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات منضبطة بعشق مستمر وشوق دائم وتوالي الحركات اي
تتابع اعدادها الفرضية على نسق واحد اي من التشبه او البطء وغيرهما مما يمكن لحوقه بالحركة في الافلاك
لتوالي الانوار السانحة اي الفائضة عن نور الانوار على نسق واحد في الانوار المدبرة لان فيضان الانوار
المتتابعة عن نور الانوار على ماهية على وتيرة واحدة ولما كان الفلك وفاعله متشابهين فعال وفي بعض

التغير

التغير الاحوال اما الفلك فلكونه بسيطا وهو ما لطبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع
بل كل جزء منه تشابه الكل في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة التغير عليه والشكل ما احاط به حد
او حدود وهو مجسم ان كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب او مسطح ان كان المحاط سطحا كالدائرة والمربع مثلا وكان شكل
الفلك متشابها والا لاختلف تاثير قوة واحدة وهي الصورة النوعية فيما هو واحد هو البسيط وهو محال ولا متشابه
اي من الاشكال في وضع ما يحصل لاجزاء غير الكرية اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب
منه سطح وفي آخر خط وفي آخر نقطة فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل برزخ بسيط كالعناصر فيكون اشكالها
كرية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية وما
يمنعها عن عالم النور اي من الامور الوهمية والخيالية البدنية فقبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها
من الانوار كالقواهر ونور النور فبما قبلت اي فبسبب ما قبلت من سنح الانوار اي من اللوامع والشوارق
المدبرات فيما اشتركت تحريكاتها في التدوير وبما اختلفت اي وبسبب ما اختلفت من الاشراقات الفائضة
عليها لاختلاف عللها اي الفاعلية وهي القواهر في الشدة والضعف اختلفت تحريكاتها اي في السرعة والبطوء
والجهة ونور المدبر وان كان اي وجوده وحصوله من قاهر من الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية من الانوار العقلية
ولكن بواسطة وكان كثير قبول الاشراقات اي من جميع ما فوقه لا يجوز ان يكون كمال الجوهر كونه قاهرا فان القاهر
انما يحصل النور المجرد لكمال البرزخ اي لاستعداده لقبول نفس من الارباب العظيمة اي التي هي ارباب الاصنام
وتدبيره اي انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولان يدبره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة
اي فاض النور المدبر متناهي القوة ليستحكم مع البرزخ علاقة لانه متناهي القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة
بين متشابهين في القوة دون المختلفين فيها واذا وجب تناهي قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون كمال
الجوهر كمال القاهر الذي هو غير متناهي القوة والتمام يقتضي تبيان ان المدبر لا يكون في كمال الجوهر كالقاهر علته
المعلول لا يكون في كمال الجوهر كالعلة لانه كان يريد ان تبين في نفسه كيفية صدور المدبر عن القاهر والعرض
منه ايضا فلهذا اقتصر على الوجه المذكور دون ما ذكرنا

قاعدة في بيان ان المجعول هو الماهية
لا وجودها وان الممكن لا يستغني عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا لما
على ما سبق تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج بلفظه في امكان الوجود خارجيا والا لاله هو
بلفظه في امكان الوجود ذهنيا فالشيء من علته الفياض هويته اي ذاته وحقيقته كما هو رأي الاشراقيين لا وجوده
كما هو رأي المشائين لانه اعتبار عقلي ولا هوية له في الاعيان لتوحدهما ولا يستغني الممكن اي سواء كان في
حال الحدوث او في حال البقاء وسواء كان دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن
كالمواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات الفاسدات عن المرجح لوجوده
والا لانقلب عن امكانه في نفسه واجبا لذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح وجود نفسه
لكان واجبا واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك ممتنعا

دائما لان ما بالذات لا يفارق بحال فاذا امتنع على العدم لذاته دائما كان واجبا لا ممكنا وهو محال لاستحالة
انقلاب الحقايق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض
اجزائها وبقاء البعض الآخر قال **وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة**
لتوقفه على علل اخرى اي غير الفياضة **زايلة** وهي امور استعدادية مادية لافتقار كل مركب من المواليد
اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء الموانع وحصول الشرائط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب
مزاجه فاذا انعدم مزاجه انعدم ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على غيرها فان قيل لا نسلم ان
الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة حال البقاء على ما يدل عليه بقاء البناء بعد
فناء البناء قلنا لا نسلم ان البناء علة بقاء البناء بل هو علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون
علة حدوثه غير علة ثباته كالبناء فان علة حدوثه هو البناء بجمعه اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك
الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كالكوز المشكل الماء بشكله فانه علة
حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فالثاني لا يمكن بقاؤه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها
علة البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه غير علة
حدوثه فيستمر وجوده بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهي
يبوسة العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله **وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفين**
كالصنم فان علة حدوثه فاعل مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث
واحدا كالقالب المشكل للماء ونور الانوار لوجوب وجوده **علة وجود جميع الموجودات** اي الممكنة بواسطة
وبغيرها **وثباتها** اي وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زايلة كما ذكر **وكذا القواهر**
من الانوار اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معها فلتوقفه
المذكور **والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف**
فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل
بعد ادوار طويلة فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك
الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقل ولا يزال الامر كذا الى غير نهاية وفيه نظر

المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها وفيه فصول

فصل **كل جسم اما ان يكون فاردا** اي مفردا يعني البسيط **وهو ما لا تركب فيه من جرمين**
مختلفين كالافلاك والعناصر **واما ان يكون ممتزجا** اي مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب **وهو**
ما يتركب منهما كالمواليد الثلثة لتركب كل منها من العناصر **وكل فارد** اي بسيط **فاما ان يكون حاجزا وهو**
الذي يمنع النور بالكلية اي عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والاحجار
الغليظة المتراكمة من المركبات وقس عليه امثاله مما يأتي **واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا** كالهواء

الصافي

الصافي في الشفاف اللطيف **واما مقتصدا وهو الذي يمنعه منعا غير تام وله في المنع مراتب** كالماء الصافي
والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء مادتها وكدورتها
وكثرة سمكها وقلته وكذا الحال في الماء بحسب ملحه الطعم **والافلاك اما حاجزها** وهو ما يمنع بالكلية **مستنير**
يمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا تنكسف التحتاني منهما الفوقاني **وغير حاجزها**
اي غير حاجز الذي هو الكوكب فهو اجرام السموات **لطيف** ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب
ولا انوارها عن الوصول الينا **وهي** اي الافلاك **برازخ قاهرة** اي لما دونها من العناصر ولهذا سميت
الافلاك بالآباء والعناصر بالامهات وما يتولد منهما بالمواليد **لا تفسد ولا تبطل لبقائها مع دوام**
الحركات اي الفلكية **لموضوعاتها** وهي الافلاك ولان الحركة تفتقر الى الموضوع وهو الافلاك ولان الحركة
تفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها **والبرزخ القابس هو ما تحتها** يعني العناصر وما يتولد منهما وانما
سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية او الاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات
من المواليد وغيرها كالآثار العلوية **ولم يخرج الفارد القابس** اي البسيط العنصري **عن الاقسام**
الثلثة اي المذكورة قبل وهي الارض والماء والهواء لانه **اما ان يكون قابسا حاجزا كالارض او**
مقتصدا كالماء او لطيفا كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر الفلك
وهو عند الهواء لا غير **وما يرى** اي في هذا الفضاء حاجزا **من البخر وغيرها** كالضباب ونحوه **فانما هي**
ابخرة اي مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية **وهي تختلف اقتصادا** اما ويختلف
اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها وصفائها وكدورتها **والماء طبقة لا اقتصاد الا ان**
بما تجرّ من اجزاء تكدره ويصيره حاجزا كالطين والتراب وغيرهما مما يكدر الماء من الجامدات
والمايعات هذا حكم البسائط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة واما المركب منها فينتسب الى احدها
بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجزا وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا
واليه الاشارة بقوله **وكل مركب فبحسب الغلبة ينتسب الى احدهن والمركبات القابسة اذا كانت مقتصدة**
كالبلور فانما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء وهذا ظاهر لكن بحث يعلم ان الغالب
على البلور هو الماء بحسب الكمية اي الجزء المائي فيه اكثر مقدارا واقل قوة اي جذبا الى مكانه من
الجزء الارضي ولهذا كان مكانه الارض **وقالت جماعة** وهم المشاؤون **ان اصول القوابس** اي العنصريات
اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو الماء وحار رطب هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا
عليه بان كل جسم عنصري لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة
فكيفية توجب عند التمكن حركة الشيء عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة فكيفية
توجب عند التمكن حركة الشيء الى الوسط من شانها التسكين والتعقيد ولا تخلو عن الميل عن الوسط
وهو الحرارة او الى الوسط وهو البرودة على ما يشاهد في الحمامات من صعود المتسخن بالحرارة ونزوله

والارض بحسب الكيفية

١١٧

للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين الرطوبة واليبوسة لانه اما ان يقبل الشكل وتركه
بسهولة وهو للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار
رطب وبارد يابس بارد رطب ثم لا يجوز ان يكون في بعض البسايط حرارة او برودة فقط لان التقسيم
الاجزاء ثبت على الرطوبة واليبوسة ولا ان يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط مثل ذلك ولا ان يجتمع فيه
الكيفيات الاربع او الثلث لئلا يجتمع المتضادان فلزم ان اقترن كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسايط
التي هو اصول القوابل اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عدم قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة
وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة والحق بان هذا اي كون النار عنصرا اخر ممتازا عن الهواء
معروضا بل هي انما يمتاز عنه بكيفية خارجية فان النار اما ان تاخذوها كما عند العامة اي على ما
هو المفهوم عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا يسمون الشعل والجمر نارا لوجود
النور فيهما ولا يسمون التنور نارا وان احرق لعدم النور فيه واما ان تاخذوها على اصطلاح
وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك
هو ان الذي عندنا قاصد للعلو فهو ضعيف لان هذه النار تنقلب هواء في الحال وبرزخه لا
عند شدة تلطفه مستعدا لظهور النور فيه فينقطع عنه سلطنة الحرارة ايضا اي كما ينقطع
عليه سلطنة النور ايضا فلا يبقى نارا بشيء من الاصطلاحين وبقي هواء الا انه يكون حارا بعد وبين
خاصية الحرارة التلطف فيكون صعود المرتفع للطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا او لو كانت
اي القاصد للعلو باقية نارا او على الحرارة التي كانت فيه لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم وليس
كذا فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاوز الفلك فيكون هو ما يسخنا
فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك فيحصل
منه ذوات الاذناب من الشهب فبعض النيزك والشهب هذا اولى فهو خطاء لان المحرق ليس
من خاصية النار فان الحديد الحامي محرق والهواء الحار شديد الحرق والاستدلال بما يرى
في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر ويحرق ما لاقته ليس بشيء
فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في الثقبة نارا بل انما هو هواء فان النارية كلما كانت اقوى مع اقدر
على الاحالة الى الهواء بالتلطيف ان ضعفت عن الاحالة اي عن احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف
فيقوى الدخان ولذلك يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة عن الاحالة ويقل في اليابس
لقوتها فما قرب من الفتيلة ونحوها اي من اصول الشعل تلطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه
حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم
انهم الاء اي المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذي لم يقبل الشكل وتركه بسهولة وليس ما عند
الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارق اي ما عند الفتيلة والفلك الهواء

الا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص فهو هواء حار وان فيه تلك اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير و
سهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك اذا كان كل ما يلزم الهواء وجب
ان يجعلا عنصرا واحدا مختلف حرارته بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء
اي الملاقية لها او القريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو
للتلطيف او التصعيد لا لان يكون هي يابسة بل لان يكون هي حارة فان التلطيف والتصعيد من
شان الحرارة لا اليبوسة وليس انها اي النار تفني الرطوبة اي عن مادة فقط بها اثر حرارتها فيصير
لذلك يابسة بل على قاعدتهم اي قاعدة هذا القايل اذا حللت موادها بالتحليل يجعلها ارطب لانها يصير
بخارا او هواء فيصير اشد سيلانا فالاصول اي اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف واعلم
ان اللطيف اي الهواء وما يجري مجراه في اللطافة كالابخرة والادخنة الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة
حتى يكون كل ما هو هواء وما يجري مجراه شديد التسخن ويزيد الحرارة بازدياد اللطف بل يكون اللطيف
اشد سخونة من الكثيف لبطلان التوالي لاختلاف اجزاء الهواء في الحرارة والبرودة ونقصان حرارة الابخرة
والادخنة بازدياد اللطف ابعد عن الارض ووجدان الكثيف احر من اللطيف واليه الاشارة بقوله
فانه بعد اللطف قد تقل فيه اي الحرارة ولهذا فان الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا
كان كذلك فيجوز ان يختلف الهواء في الحرارة والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض فيها بسبب كثرة
انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك بسبب سرعة حركته وسطه وبطوء حركة طرفه وهو ما قرب من
القطبين وما بعد عن الارض والفلك ككرة الزمهرير بارد لمخالطة الابخرة الباردة وبعده عن المسخن
وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليست الصورة الا الهيات الظاهرة اي الكيفيات المحسوسة
كما ذكرنا واذا كان كذلك فلا يتاتى لقايل ان يقول اللطيف الذي هو اشد حرارة لصورة اخرى غير التي
لما هو اقل حرارة وان سمي ما اشتد من الهواء حرارة نارا فذلك مسلم جوازه اذ لا نزاع في التسموات
ولا مشاحة في الاصطلاحات فيكون معنى عند هذا القايل المسمى اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار
شدة كيفية واحدة وضعفها وقول القايل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء
فما طلبت موضعا اعلى اي من موضع الهواء بل وقفت عنده اي عند الهواء ولا تقف كما هو المشاهد من
ارتقاء شعل النار وصنوبرات المصابيح عن الهواء الملاصق له كلام غير مستقيم فان الخصم ان يقول
ان الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقاؤه لا لان له اي عند اشتداد الارتقاء حقيقة
اخرى بل لان له لطافة اخرى فزيادة الارتقاء بصيرورته الطف لا بصيرورته نارا ثم من الذي شاهد
نارا ارتقت حقيقة اي المقيم الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل الى سعة المفارقة لاصولها تستحيل
على الفور هواء وما عند الفلك بقول الخصم انه يسخن بحركة الفلك اي هو هواء تسخن بحركته لا انه عنصر
اخر هو نار ثم العجب منهم اي المشائين في ما زعمت ادعوا انارية واذا علمت ان النار التي هي هوا

عند الفلك لا تستنزلها الينا فسر اذا الفلك لا يدافعها اي على الاستقامة لتنزل الينا بل ان سلم دفعها
لها فكون على الاستدارة وما يفرضه فارض انه ينزل ببرد اي بميل على ما ظن يمكن ان يكون نارا اي نارا
تلطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب في الممتزجات تحريجها عن النارية باستيلاء البرد عليها او
وقهرها كما هو الموجود عندنا والمطلوب في الممتزجات تحريجها عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على
النزول وهذا التوهم ان تلطف وتحلل فلا يكون نارا له ببرد كما ظن فلم يقع في الممتزجات الا حرارة ثابتة او
ناقصة اي من اشعة الكواكب سيما من نير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء مما يمانه الحرارة وهوا ذا يمكن
برد او بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او يمكن برد الهواء المستفاد منه اي من الماء لان الهواء حار
بالطبع وبرده عارض يجمد كما في صميم الشتاء الا انه اقرب الى الميعان من الارض فالحر غريب اي في الماء لميله
من ذاته وانما هو من النور اي الكوكبي كشعاع الشمس او الحركة المعلولة للنور اي المدبر كالماء المسخن المخضخض
والبرد التام اي كما في الماء المتجمد شتاء ليس معللا بمجرد البرزخ العنصري بل به وبعدم حرارة ما فان البرودة
لو كانت معلولة بالماء لماهيته وحدها لما تصور المزيل ان يزيلها عنه لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فهو
اي البرودة معلل به اي بالجسم العنصري كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي الحركة
المسخنة ومجاورة الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرد معلل بامر عدمي استشعر ان يتوهم
انه عدمي فاستدرك وقال الا ان البرد وجودي اذ البارد كالجمد اي الثلج يحس منهما يبرد ما فوقه وما
يجاوره والامر العدمي لا يؤثر تاثيرا وجوديا محسوسا وان جاز ان يكون جزء علة كارتفاع الموانع فانه
جزء العلة التامة واللازم للماء في الاحوال كلها التحري او الجمد الاقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلور ونحو لا
الا ان يخالطه شيء اي مما يزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد بيان انقلاب بعضها
الى بعض اعني بيان الكون والفساد الذي هو تغير الصور الجوهرية عند من يقول بها او تغير الكيفيات
عند من لا يقول بالصور فقال والهوا ينقلب ماء كما يرى مما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات
ولا يتصور ان تكون اي تلك القطرات للترشح اي من داخل الطاس الى خارجه وهو ظاهر ولانها يركب الطاس
وان لم يماسه الجمد من داخل اصلا وكذا تركب وان ماس جميع داخل الطاس ولم يتخلل منه شيء وايضا تركبه
لا في موضع الرشح ولو كان لم يكن شيء من ذلك لكان من الماء الحار اولى للطافة وسرعة خروجه ولوجود
يكذبه فتعين ان تكون اي تلك القطرات هواء صار لشدة البرد ماء ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان
القطرات لو لم يكن للترشح كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان يكون لانجذاب الاجزاء المائية التي
الهواء الى الطاس لبرودته كما هو راي منكري الكون والفساد وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائية
المتبددة في الهواء انجذبت اليه فلو كان كذلك لكان كذلك لكان انجذابها الى الحياض كثيرة وفي
بعض النسخ كثيرة اولى لان الانجذاب للبرد وبرد الحياض المملوءة ماء باردا او جمدا اكثر من برد الطاس
وليس كذا اذ لو كان كذا لكان ركوب القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان

ان القطرات

القطرات ان كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركبها من النداوة على ما كان دونها اي دون
الحياض وذلك اي ركوب النداوة في جميع المواضع سواء اي على التسوية فرض فيه اي في الجميع الابخرة كثيرة
او قليلة ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر وعند
قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون التقدير وذلك اي كون النداوة
حاصلة في جميع المواضع سواء فرض فيها الابخرة كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء يصير بعينه هواء شاهدنا
من تحلل الابخرة وهي ما يرتفع من الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار شديدا اي تحللا
شديدا او تخلخلا بالغا وتلطفا في الغاية حتى يزول اقتصادها اصلا بحيث يتلطف بالكلية ولا
يمنع النور اصلا فيكون هواء وانقلاب الماء ارضا يرى من استحجار المياه اي بعضها لا كلها او
جلها على ما يشعر به الجمع المعرف في الحال اي حال الخروج من منابعها وهو مشهور معروف في
بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية في الماء تنعقد بعد انفصال الماء عنها بالتبخير فليس بشيء
لانه لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء الارضية فيه لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا لتوقفه على التبخير
وهو لا يكون دفعيا وليس فليس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات حجرا
كما ورد في الآثار ان جماعة مسخوا حجارة ويؤيده رؤية المسافرين في المدن الخربة من هذه الآثار
كثيرا وانقلاب الهواء نارا ذات نورية يرى في المنافخ وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير و
النفاخات العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين بعد شد منافذه التي يدخل فيها الهواء الجديد
فانه يحيل هواء الكير الى النارية ولذلك قال التي تجعل الهواء نارا ذات نورية والسموم من هذا
القبيل عن بعض لانه هواء انقلب نارا ولذلك قال يحرق ما يصادفه من الحيوانات لكنه قد علمت
فيما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار دون عكسها
اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد الحق بجميع الازدواجات التي بين العناصر فقال اذا
صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض والهواء الى النار يجب انقلاب الآخر اليه
اي الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاجساد بالمياه
الحادة امواها سيالة واما الثاني فكما يشاهد من الشعل الساطعة الصايرة هواء لانتفاء الحرقة
المحسوسة فيها والا كان في الادوار الغير المتناهية لم يبق شيء من ذلك اي المنقلب الى هذا فلا يبقى
منه شيء وهو محال لانه يخل بعض العناصر ويختل نظام التركيب اذ لا بد له من الجميع وايضا اذا
صح الانقلاب اي انقلاب كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه
في كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلاب الى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط
انقلابه الى الماء فله حامل وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين الهيا
اي الى الصورتين او الكيفيتين التي خلعت والتي لبست معا في الامكان اي في امكان خلع احدهما

ولبس الاخرى فيكون لهما حامل مشترك يخلع احدى الصورتين او الكمين ويلبس الاخرى ان النار ذات النور
شريفة لنوريتها اذ بها شابهت العالم الاعلى وبها صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها او هي
النار ذات النور التي تعقت الغرب عن اليها الظلم ادعيت هي قاهرة فياضة اي النار ذات النور لما علمت
ان لكل نوع من الانواع وهو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له فهذه
الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة بمعنى انها من شانها ان يكون بالقوة دون
ما تحل فيه على ما ذهب اليه المشاؤون فانه قد ابطل فيما سلف وبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخي فلذلك قال
الهيولى هو البرزخ اي الجسم نفسه هيولى في نفسه اي لا بالقياس الى غيره برزخ وبالقياس الى الهيئات اي الاعراض
القائمة بالجسم حاملا او محلا وبالقياس الى المجموع منه اي من الجسم ومن الهيئات هو النوع المركب هيولى
هذا على اصطلاحنا خاص وهيولى الافلاك غير مشتركة اي هيئاتها برازخها الثابتة لا تفارقها او مجموعها
لا يتبدل وهو واضح مما مر غير مرة فصل في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية
او العرضية ولذلك تصدر الفصل بالدعوى فقال اعلم ان الحركات كلها اسبابها الاول الكلية علل
النورية اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره اي من الحيوانات واما الشعاع الموجب
للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من
الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياهما الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء كل حركة الى النور فقال و
اعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت نفس حركته بطبعه لكان متحركا دائما ولم يسكن
كما اذ لو كان في حيزه الطبيعي بل الحركة ان ينتهي اي حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه
الطبيعي الى الحيز الغريب من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كسائر الاحجار التي يرميها
الانسان الى فوق او امر متعلق بحرارة توجبه وتنزول الامطار ايضا اي كنزول الثلج والبرد ونحوهما هذا
الحكم وهو ما متعلق بحرارة توجبه لانه متعلق بالبخار المتعلق بالحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية
الموجبة للبخار والدخان بل لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق بالقسر فان ما يلطف من
الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب اذا لطف هو البخار ذو
ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية فيرجع اي جميع الحركات كلها
الى النور كما في الحركات الارادية او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية
المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد على
البخار اي بوصوله الى الجو البارد الزمهريري يتكاثف فيحدر ماء وليس انحداره الا بناء على عدم حرارة على
ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات اي بخارات وانما سميتها بخارات باسم ما يؤول اليه كما يسمى
العصير خمرا او كان لها برد دونه طاقطرات وما يكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا ويحتبس
فيه الدخان واراد التخلص تخلخل اي ذلك الدخان فيتشدد الثقل والمصاكة ليتخلص يتبع اي فذلك

التقلقل

التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من تمزيق عنيف للتصادم سحاب مضو مخيلم هو البرق وهو نارية
يحصل للتصاكك وانما يرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله الى الصماخ
ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت الدق
بعد زمان وقد ابتنى اي الرعد الذي هو تقلقل الدخان بحركته على الحرارة لابتنائه على البخار وهو على
الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان اي عن السحاب نار لكثافة الارض
المانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي فيشتعل لكثافة جرمه وبقيته في مادته نارا وكان
منه الصواعق فمنها اللطيفة وهي ريح سحابية دخانية سادجة ينفذ في الاجسام المتخلخلة ولا يحرقها
بل تسودها وتحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيس ونحوه ومنها غليظ وهي ريح سحابية
دخانية ذات نورية تحرق جميع ما تصادفه من الاجرام حتى الحيوانات في الجحور وربما اهدت الجبال وكثير
والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانية توجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما وجب منها
هذه الاشياء واعتبر هذا المعنى في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتعطب المراكب في البحر
وغيرها اي غير الصواعق كالحريق وهو النار التي ترى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب وهي الكواكب
المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء فان مادة الجميع دخانية دهنية
فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت مادته الى الارض يرى الاشتعال منتهيا اليها وهو
الحريق وان تلطف بسرعة للطافة مادته انقلب نارا او شقت وظن انها انطفت وهو الشهاب وان
لم يتلطف بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا ثابتا مع النار الدائرة او الهواء الحار الدائر بموافقة الفلك
تشكل بها الصور الكواكب في ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما بقي اشهرا لكثافة المادة وان انحجر
ظهرت علامات حمر هائلة في الهواء فان استحجم لغلظ المادة ظهرت علامات سود وقد يحدث من بقية
مادة الشهب الحمر مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح على ارض غلب عليه نارية والدخان اذا ضربه
البرد لارتفاعه الى الطبقة الباردة وانكسار حره ببردها ثقل فيهبط راجعا او رجع وذلك اذا لم
ينكسر حره ببردها وصعد بخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع محاذي
للفلك دايرا بموافقته من القوابس اي محاذي من القوابس وهو الهواء المتحرك بسرعة الفلك وفي بعض
النسخ لدفع محاذي الفلك دايرا بموافقته من القوابس والمعنى واحد دايرا حال عن المحاذي وتمانعا اي
المصعود او المردود بقوة على الهواء انفعل المصعود وشدة اندفاع المردود متبددا اي متفرقا او متحركا الى
جهات مختلفة اما الاول فلاختلاف الاسباب المحركة له واما الثاني فكما يرد بعضا دافع سهام الى
جهات مختلفة كان منه الرياح اذ يحصل من قوة حركة المتماسين تموج الهواء وهو الريح والسبب الاكثر في
حدوثها هو رجوع المصعود والاقوى رجع المردود وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحصول تخلخله بالتسخن
وكان السبب الاول فهذه الاشياء باشا الحرارة انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب

الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح ولا حرارة عندنا اي في عالمنا هذا الا من شعاع النيرات اي الكواكب
او ما يقع من نيران حاصلة بقدح او مناسبة اي بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم القدح صادر عن نور
المتصرفة التي فيها فيكون التسبيح حركتها هذه الاشياء النور لان سببها الاول الحرارة وهي من النور
العرضي او المجرد وحركة المياه اي من الشطوط والانهار والعيون الى مكانها الطبيعي وهو البحار والاماكن المنخفضة
وانحيازها من العيون انما هي لابخرة محتقنة اي في باطن الارض يتكاثف للبرد فيصير ماء وكذا الزلازل
او هي من ابخرة محصمة في باطن الارض ربما لتخلص فاذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض وسبب الابخرة ما
سبق اي من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور مجردا كان او عارضا والحركات في
البرازخ العلوية وان كانت معلولة لاشراقات الانوار الاشراقات من الانوار القاهرة لا من الحركات ليلزم
كون النور معلول الحركة الفلكية فيلزم كون جميع الحركات معلول النور والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة
هنا اي في حركات الافلاك النور المجرد مع النور السانح والحركة اقرب الطبيعة الحيوة النورية
اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي فلا يحتاج الى علة وجودية حادث
فضلا عن كونها نورية ولانه مقابل الحركة التي هي الملكة فكيف يعدم علة الحركة فان علة العدم المقابل للملكة
هي عينها اعدم علة الملكة دون الافتقار الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب الظلمة
الميتة وهي التي لا حيوة لها فلولا نور قائم اي بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القائم بالغير في هذا
العالم ما وقعت حركة اصلا فصارت الانوار علة الحركات والحرارات والحركة والحرارة كل منهما
مظهر للنور اي محل لحصوله لا انهما علتاه اي الفاعليتان بل تعدان القابل لان يحصل فيه نور من النور
القاهر الفائض بجوده على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها فاذا تم استعداد القابل بالحركات
الفلكية والحرارة المستفادة من الاشعة الكوكبية افاض عليه المفارق ما يليق باستعداده من الجواهر
والاعراض واما النور فيوجدهما اي الحركة والحرارة ويحصلهما بسنخه اي باصله وهو النور فياض لذاته
فعال لماهيته لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب اي علتها المعدة لا علتها الموجدة
لانها المفارق فان الكوكب اذا قابل كثيفا اعد لان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى
بشعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب لا يمتنع ان يكون علة اي معدا للنور الناقص كالشعاع
ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث اذ وجبت بغيره لا امكنت بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها
اليه لا يفرض دونها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال والا لم يكن ممكنا لكن
يستحيل فرض المثلث دون الزوايا فهي واجبة به وكذا جميع الامور اللازمة للماهيات علتها نفس
تلك الماهيات فيجب ان لا يعدم مع كونه اي كون المثلث هيئة اي عرضا ظلمانيا وكون الزوايا ايضا
اعراضا ظلمانية لا يبعد ان يكون نور عارض وهو نور الكوكب يوجب نورا عارضا هو اشعة الكوكب
على شرائط كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل كثيفا او غير ذلك فاذا جاز ان يكون عرض ظلماني

علة لعرض ظلماني جاز ان يكون عرض نوراني شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة تستدعي احدهما
صاحبه فيما له صلاحية القبول اي الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها
لا تستدعي الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف اثاره وتعددها لاختلاف
القوابل اي الجسمية واستعداداتها اي المختلفة بحسب اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلف
اثاره لانه في نفسه حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية ويعني بالنور
النور المدبر لا نور الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها
قد تخلو عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتها اي صحبة الحركة والنور
اتم من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة قد ينفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا النور عن الحرارة
كانوار الكواكب في الياقوت واللعل ونحوهما واذا فتشت الاشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور
فلا مؤثر في الموجود غير النور المحض الواجب الذي هو ينبوع النور ومنبع الوجود والجود ولما كان المحبة
والقهر روحانيين كانا او جسمانيين من النور على ما عرفت والحركة والحرارة ايضا معلولان لما عرفت
فصارت الحركات والحرارة مظهر النزوع والشهوات والغضب ثم جميعها عندنا الحركة كالتقدم
والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة الحركات اي الروحانية والجسمانية ومن شرف النار
كونها اعلى حركة واتم حرارة اي من باقي العناصر واقرب الطبيعة الحيوة لما سبق وبها يستعان في الظلمات
اي على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة وعلى غيرها من المآرب التي لا يمكن حصولها في الظلمة بدون النار وهي
اتم قهرا اي مما عداها من العناصر واشبه بالمبادي اي المجردة النورية وهو لحوق النار الاسفهبذ الانسي
لاشتراكهما من وجه منهما نورية وكونه متولدا او مفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم وفيهما المساواة او
الاولوية ومكان مثل في الجميع ولهذا عرفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس اي النورية ولا
وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس تضيء عالم الارواح كذلك النار تضيء عالم الاجرام ولان لله تعالى في عالم
ولان في كل عالم خليفة كالعقل الاول في عالم العقول والكواكب بنفوسها في عالم الافلاك ونظيره في العالم الثالث النفوس
البشرية والاشعة الكوكبية في عالم العناصر وكذا النار سيما في ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير
الرعية بالاصلاح والحفظ ونحوه وفي هذا العالم تتناهى بالنفوس فيهما تم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة
السياسات في البلوغ الى غاية الكمالات لا بخبر ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى لانسية النفوس الكاملة البشرية
فالنفوس الكاملة خلفاء الله في ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وقوله اني جاعل في
الارض خليفة وكانت الخلافة الكبرى للنفس والصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية في الليل
المدلهمة وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى
لان نور الانسان مجرد ومتصرف في نورها العارض وكانهما اي النار والانسان بهما تتم خلافة فلذلك قال وبهما
اي بالنار والنفس تمت الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك اي فلكونهما خليفة الانوار والاشعة امر ز

بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان وجعلوه قبلة الناس يتوجهون اليه في اوقات الصلوات والعبادات وبنوا لها بيوت
نيران معظمة وهياكل مكرمة واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك
واكد ذلك واوجبه فرهاد زرادشت الفاضل المؤيد وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا الوجوه الاول انها اشرف
الاجسام العنصرية واضوءها واعلاها حركة ونحو كما ان الثاني انها ما احرقت الخليل عليه السلام الثالث
ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد والانوار كلها اي سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية
فانها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار

فصل

في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغير
في الكيفيات لا في الصور الجوهرية فانه الكون والفساد واعلم اولا ان بعضا من الاوائل القائلين بان الكيفيات
الاول المحسوسة هي صور العناصر لما ظنوا ان الاستحالة في الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية محال انكروا
الاستحالة في الكيف وقالوا الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التي كانت كامنة في المتسخن وبين زوالها وهذا يقال
لهم اصحاب الكمون والبروز لا مجاورة الجسم الحار كالنار الماء بل تفشو فيه اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد
الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التي توجبها الحركة ليس كما يظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء المخضخض
فان ظاهره وباطنه يتسخن وكما نقل ذلك مادرين ولو كانت خارجة من الباطن مع كل بطنه اصحاب
الكمون والبروز لبرد الباطن والثاني باطل فالمقدم مثله فالكمون والبروز باطل والحركة المسخنة واعتبر ايضا
بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار
بل يفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار وذلك
باطل لانه لو كان اي تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في
القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قوامهما ومنع الفشو اي على نسبة منع الفشو وذلك لقلة منع
الخزف لكثرة مسامه وكثرة منع فشو القماقم لقلة مسامها فكان يجب ان يكون تسخن الخزف اسرع وليس كذا
لان الحديد يكون اسرع تسخنا فليس ذلك كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف تخرج الطرف الملتزق
الذي لا يبقى في مكان الاناء ولم يخرج منه شيء لكون مسدود الراس حتى يحصل بدل شيء ثم الماء كيف لم
يطفئ ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية برودته ورطوبته ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد
الجمد ما فوقه اذ الاجزاء الجليدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وهذه النواسب
اي الماء والارض والهواء اذا امتزجت اي بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها منها وتم الفعل
والانفعال حصل منها المواليد وهي المعادن والنبات والحيوان دون الاثار العلوية اذ ليس فيها
فعل وانفعال تام حتى يحصل لان نتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا تقتضي
قسمة ولا نسبة فبالهيئة المرادفة للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة
الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة والمراد بالكيفية المتوسطة التي تستحر بالقياس
الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وبهذا التفسير يخرج الالوان والطعوم والروائح وامثالها

الحاصلة من المزاج عن حد الحاصلة من كيفيات متضادة هي الكيفيات الاول المحسوسة في العناصر
المتضادة بالذات لاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا
التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولولا تصغر الاجزاء لما تمكن كل واحد منها من الاخر لما
حصل التفاعل الذي هو عند القائلين بالصور النوعية ان صور هذا العنصر يعمل في مادة ذلك وصورة
ذلك في مادة هذا لا يلزم كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا على اهل المشهور وعند الذاهبين الى ان
الصور هي الكيفيات لا غير ان كيفية هذا يعمل في مادة ذلك وبالعكس وهذا اصح لان المشهور ينتقض
في المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتيهما بخلاف لاختلاف الكيفيتين ولم يقل
بالمشهور ان يمنع كون هذا امتزاجا لانه ليس من العناصر الاربعة تتشابه في جميع الاجزاء اي لا يختلف
في الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان سخونة بعض الاجزاء
اشد من سخونة البعض الاخر كان ذلك اجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول
الحاصل من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني وما بعده وهو قد يكون طبيعيا كمزاج نوع
الحاصل من تركيب اعضائه المتشابهة الاجزاء وهي من تركيب الاخلاط وهي من تركيب العناصر وقد يكون
صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين وامثالهما من المركبات الصناعية واذ علمت اي في اول هذا المنطق ان
الصورة التي فرضوها اي المشاؤون وهي الصور الجوهرية الجسمية والنوعية غير محققة اي في الاجسام
ففي المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات بواسطة التفاعل على ان يعمل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء
فيكسر حرارته وكيفية الهواء في مادة الماء فيكسر برودته فيحصل كيفية لا يكون بحرارة الهواء ولا
ببرودة الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا ما ظن ان يعمل الصور النوعية التي لبعضها في مادة البعض
الاخر وبالعكس لان الصور باقية في الممتزج والا كان الفساد لا امتزاجا لاستحالتهما على الصور الغير
المحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اي عند المبطلين للصور النوعية ان الفساد تبدل
بالكلية اي هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط
المجتمعات اي من الكيفيات لا من الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه المركبات اي المركبات
المزاجية المواليد الثلاثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه اي كل ما كان
له برزخ نوري وفي بعض النسخ برزخ نوري اي هيئة نورية اذ البرزخ الهيئة ونبات به اي بذلك البرزخ
والنورية يشبه بالبرازخ العلوية اي بالكواكب كالذهب والياقوت ونحوهما من البرازخ المعدنية
الشريفة الشبيهة بالكواكب في الثبات والنورية كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول
الفاضلة التي هي اربابها وهذه اصنامها كان محبوبا للنفوس اي الناطقة مفرحا اي لها فيه عز ولهذا
يكون عزيزا عند من له ذلك كل ذلك من جهة كمال شاه وامرها سبب المحبة للبصيص اي اللمعان من بعض
اذا لمع النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا تميل اليه الحيوانات بالليل وتسائر وبغين

من تركيب اعضاء الانسان وغيره

وحشة الظلمة ولما كان الغالب على من الاشياء اى المواليد الجوهر الارضى كانها اى لحاجة تلك الاشياء
التى هى المواليد الى حفظ الاشكال والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها اذ الاسطقسات وان بالغت
لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذى هو رب نوع الارض عند الفرس لذلك قال وهو النور القاهر الذى
طلسمه الارض كثير العناية بها اى بهذه الاشياء وهى المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه
اى صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعلا عن الجميع اى جميع الاجسام لتزول رتبته كانت حصته كانها
نوعيته اى اسفندارمذ من كل صاحب صنم الاناث اى حصة الاناث وفى بعض النسخ حصة الاناث
وهو الاظهر والاصح كما ان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث
من الذكور لانها وثيقة الارض وهى ثابت منها كذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ من جميع الانوار
القاهرة التى هى ارباب الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شئ اخذ غير كيفياته اى نوعه
المحسوسة وفى بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد معنى الاول ان طبيعة كل شئ اذا اخذ ذلك الشئ
دون كيفياته ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشئ مجردا عن كيفياته وانما قيده بهذا لانه قد يطلق الطبيعة
لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاول فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الذى
يكون ذلك الشئ صنمه على ما سبق فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندارمذ وكذا طبيعة
كل نوع غير كيفياته هو رب نوعه اذ ارباب الانواع هى طبايع الانواع ومدبراتها ولهذا تسمى اخوان
الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم ورد على المحققين على ارسطو فى تعريفه الطبيعة بانها مبدأ اول
لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقالوا ان الطبيعة
قوة روحانية سارية فى الاجسام العنصرية يحصل فيها التصوير والتخليق وهى المدبرة لها ومبدأ
لحركتها وسكونها بالذات ويفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت والمزاج الاتم ما للانسان اذ
لا اقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره
من الحيوانات كذلك فالبلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستدعى من الواهب اى الصورة
وهو المفارق كمالا هو النفس الناطقة والانوار القاهرة على استحالة تغيرها فان تغيرهم
لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار ويستحيل اى التغير عليه فلا تغير لها اى لغير الانوار ولا لها اى
للانوار القاهرة ولما استشعر ان يقال كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الاول
قال وانما يحصل من بعضها كالواهب وارباب الاصنام الاشياء كالصور والنفوس وغيرهما مما
يتوقف على مزاج واستعداد لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل
تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل فبقدر الاعتدال يحصل اى للقابل من الهيات والصور
التى ذكرناها فى النسب العقلية فى الانوار القاهرة والوضعية اى النسب الوضعية التى فى الانوار القاهرة
التى للقراب ما يليق اى استعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك ويحصل من بعض

الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعنى جبرئيل عليه السلام ولهذا وصفه بصفاته
وقال وهو الاب القريب اى من حيث الرتبة من عظماء رؤساء الملكوت كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة
الطولية القاهرة وهو روان بخش روح القدس واهب العلم والتأييد معطى الحيوة والفضيلة على اى يحصل
من بعضها وهو فلان على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصياصى اى الابدان
لانها جمع صيصية وهى كل ما يتحصن به الانسية وهو النور المدبر الذى هو اسفهبد الناسوت اى البدن
وهو المشير الى نفسه بالانانية وفى بعض النسخ بالانائية وليس هذا النور اى النفس الناطقة موجودا قبل
البدن فان لكل شخص اى انسان انا يعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها اى من النفوس البشرية واذ
ذاك فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة اى بالعدد لانها واحدة بالنوع والا لكان ما علم واحد كزيد مثلا كان
معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد ومتصرفة فى جميع الابدان الانسية كان المدرك
والمسير الى نفسه بالانانية فى كل بدن هو ذلك الواحد ولو كان كذلك كان ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اذ ما
يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية عن غيره ليس مدركا لغيره فاذن النفوس البشرية كثيرة بالعدد وان كانت
واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالابدان كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار
موجودة فاما ان يكون واحدة او كثيرة لان كل ما هو موجود محقق لا يخلو عن احدهما والتالى بقسميه باطل فكذا
المقدم اما الاول فلانه لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها
لا ينقسم بعد ذلك اى هى غير جسم ولا جسمانى حتى يمكن عليها الانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا
يتصور الا على الاجسام والجسمانيات والتالى باطل لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا فالمقدم باطل وفيه
لخروج بذكره فى الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث هى تلك
الحادثة لا محالة واليه سياقه كلامنا لان الكلام فى ان يتعلق البدن حادثة وهو كذلك واما الثانى فلانه
ولا تكثرها اى ولا يتصور وفى بعض النسخ ولا كثرتها وهذا انسب لكونه اقسم الوحدة فان هذه الانوار المجردة
قبل الصياصى لا يتهيأ من تميز اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصلت فلها
ميز لكنها لا يمتاز بشدة النورية وضعفها اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى اى كل درجة
من الشدة والضعف لها ما لا يحصى من النفوس كلها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها
الانوار القاهرة وهى اشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون الناس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة
نفوس غير متناهية واذا كان كذلك فلا يمكن تميز اصلا بين النفوس التى لكل رتبة ولا عارض اى ولا يمتاز بعارض
غريب اى غير لازم الماهية مفارق فان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل الفعل بفرد دون غيره لتساوى
جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما تخصصه به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة ولكن لا مادة
للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست فى عالم الحركات المخصصة وتحقيقه ان
الامور العرضية انما يلحق الاشياء المتساوية فى النوع لاتفاقات هى سوق اسباب حادثة من حركات فلكية

فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويتسلسل

ذلك سبابا ذلك غير متناهية على التعاقب ولا يتاتى ذلك الا بحركة دورية كما قد علمت ولما انه لا يجوز ان يكون التميز

بين النفوس بنفس ماهيتها لتساويهما في تمام الماهية ولا بامر داخل فيهما لبساطتهما ولا بعرض لازم للماهية لاشتراكها

فيه وعدم صلاحيته للتميز حينئذ فاما ان لم يتعرض له لظهوره فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف

الصياصي فلا يمكن وجودها اى قبل الابدان اذ لو امكن وجودها حينئذ امكن وحدتها او كثرتها لان امكان

الملزوم ملزوم لامكان اللازم لكن لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها حينئذ وهو المطلوب

طريق اخر ان كانت اى النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصي فلم يمنعها حجاب ولا شاغل

عن عالم النور المحض لانهما من توابع تعلق الابدان وقد فرض مجردة عن جميع العلائق ولا اتفاق اى ولا اتفاق

ثم من الاتفاقات التي هي سوق اسباب حادث من حركات فلكية يتوقف عليه كمال النفوس كما في عالمنا هذا لا

بغير فيه اى في عالم النور المحض يحصل كمالها ايضا اما الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعة ثمة واما التغير فلتوقفه

على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور ولم يبق

ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير انبعثت بكمالها الخاص بها ازلا لوجود الفيض واستعداد القابل

لقبوله مع مقابلة المفيض وارتفاع المانع فيكون اى النفوس قبل الابدان كاملة فنزولها في الصيصية

يقع ضائعا لانه كان لتحصيل الكمال وقد حصل والعناية الازلية يابى ذلك فهذا لا معطل ولا ضائع في

الوجود ثم لا اولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها اى بعض النفوس بصيصية والاتفاقات اعني الجزئيات

بالحركات انما هو في عالم الصياصي فيتسق القصة لنورها بالحركات وليس في عالم النور المحض اتفاق

تخصص ذلك الطرف وما يقال اي في بيان اتفاق تخصص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان النفوس

اى النفوس الناطقة المتصرفة في الابدان فتستحق بها حال موجب لسقوطها من مراتبها وهبوطها الى

موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل اذ لا تجدد فيها ليس في عالم الحركات والتعلقات اي لا تجدد وقع لم

المجردات لما علمت ان تعدد ما لا يكون الا بتعددها تعالى عنه علوا كبيرا حجة اخرى هي ان

الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فيقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن من الابدان فليس

بمدبر اذ المدبر هو ما يتصرف في بدن ولا تصرف فيه بالفرض ووجوده معطل لان الغاية في ايجاد النفوس

وصولها الى كمالها التي هي التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن مدبرة كانت معطلة في الازل

ولا معطل في العالم لان الانوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات

الفلكية انما توجد لغايات عقلية وفعلية يقتضي حصول الكمالات العقلية والحكمية لكل ذي

كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت مع في الكل وما بقي نور

مدبر اي بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان كل مع مدبره يتعلق ببدن لتعلق الكل

وانفصاله وفي بعض النسخ وما بقي نور مدبر والاولى الظهر لان هذا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت

اى الذى وقع فيه الكل قد وقع في الآزال وفي بعض النسخ في الازل وهو دوام الوجود في الماضي كما لا بداية

هو دوام الوجود في المستقبل ومنهما الازل كما لا بعد اى لقيام الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد

وقع في الماضي من الزمان لان الحوادث لا بداية لها وكذا التعلقات هذه النفوس بالابدان متصرفاتها

فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية وقع لها نهاية بالعرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها

التي هي وقت وقوع الكل ولو كان كذا فكان ما بقي في العالم نور مدبر اى لم يبق انسان وهذا انما

لو لم يجر تعلق نفس ببدن بعد تعلقها ببدن اخر والا لم لا يبقى مدبر وهو محال او النفوس كما لا بداية

لها فكذلك لا نهاية لها طريق اخر واذا علمت لا نهاية الحوادث اي في المستقبل وهذا قال

لا نهاية اذ الحوادث كما لا اول لها فلا ابدا تركذلك لا اخر لها فلا نهاية ولو كان مراده الماضي لقال لا بداية

الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت اى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها

بغيره والغرض انك اذا علمت ان لا اخر للحوادث علمت ان لا اخر لتعلقات النفوس بالابدان واذا علمت

استحالة التناسخ علمت ان في كل تعلق يكون نفس جديدة لا مستنسخة ويلزم منهما ان يكون النفوس

غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدمها وغير متناهية

في المفارقات ومستدعية للجهات كذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس

غير حادثة اى لو كانت قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت جهات

غير متناهية في المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى العلة مع ان الواحد لا يصدر عنه من جهة

واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون في المفارقات

اعني عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة في الوجود وهو محال ضرورة ان النفوس قبل

الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية

الحوادث على الماضي لزم ما ذكر بعينه وانت اذا تاملت هذه الحجج باسرها وجدت انها لا تجد فيها حجة برهانية

بل كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فلانها على تقدير صحة مقدماتها فانما

على ان النفس لا توجد قبل البدن ولذلك عبر عنه في الدعوى وقال ليس هذا النور موجودا قبل البدن

ولا يلزم من ذلك حدوثها لجواز ان يكون قبل كل بدن حاصلة في بدن اخر اللهم ان يراد بالبدن في

قوله ليس هذا النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق بالنور بالفعل في الحال

الصالح لتدبيرها اياه وتصرفها فيه لا بدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما

ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال ومن انتفاء المحال يلزم ان لا يكون النفوس قبل

البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد صرح بابتنائها

وبنائها عليه ويختص بوجه ثالث لا يلزم من كون الانوار المدبرة الانسية واحدا بالعدد ان يكون

علم واحد معلوما لجميع اما الجزئيات المدركة بالالات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فقط

بجواز كون ادراكها مشروطا بالات فلا تدركها الا فيها والقاعير المنتزعة من الكليات فيلزم
الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الالات الا ترى كيف شرك الكل في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها
بالة ولا بانه لا يلزم من تناهي شدة نورية النفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما ان لا تصل
الرتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط
لا يتجاوزهما كون الامزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفي حاصرين كذلك
شدة نورية النفوس يجوز ان تكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان
وخط متناهيين على انات ونقط غير متناهية وح يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا تقوى
ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية ليستحيل نعم قسم غير المتناهي على المتعددات يستلزم
ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القايلون بوجوب الاسم المشترك عليه بان الالفاظ
متناهية والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي من الالفاظ يقع بازاء كل لفظ
معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ لا بد لنا ان نفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط واجزاء
الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهية يكون بالفعل بخلاف النقط وموجوده
معا بخلاف اجزاء الامزجة فانها وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا وعلى هذا يلزم في الرتب
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق الفادح فاعرفه
فانه مع وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور بل الطوق ان تستغني بكمالها
كما لا يلزم من مقابلة الهواء المتمثل لشمس استنارته بنورها التوقف استنارته على كثافة وعلى هذا يجوز ان
يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال اصلا الى استعمال الالة كالعقول وبعضها
لضعفه ونقصانه يحتاج في قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الالة
اشتغالها بالجسم لتوقفها على الالة ولا الة سلمناه لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض النفوس القديمة
ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها بحسب رتبة من الرتب الغير المتناهية التي في شدة
نورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية هذا **والثالثة** بانه انما يلزم من عدم تصرف
النفس القديمة في البدن كونها معطلة لو لم تستكمل النفس الا بالبدن وهو غير مسلم لكن انما
يلزم ان لا يبقى في العالم نور مدبر او لحيز بدبير نفس لبدن اخر على ما اشرنا اليه ثمه والثانية والثالثة
باتمامها متناقضان لانه لزم في الثانية من وجود النفس قبل اشتغالها بكمالها وفي الثالثة لزم من
ذلك تعطيلها وهذا انما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضة في الحجة
الاخرى وذهب **افلاطون** الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله
عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام

والاقليست قبلية النفس على البدن متعددة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك
افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها
فيوجد معه لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل يتم
توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف عليه والا لوجب بطلانها
ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واخصرها انها غير منطبعة
في الجسم بل هي في ذاتها مجردة فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون الة لها فلا يضر خروجه عن ذلك
جوهرها بل لا يزال باقيا ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا
كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها
فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس اليه بالخاصية او البدن
اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس الحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون
احدهما مقدما على الاخر وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لاحتاجت
الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك الاول يقتضي
ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخلو
اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جايز ان يكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن لها حادث علة حادثة لكان اما
ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دايمة وح يكون موجودا في بعض الاحوال
دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل كل
من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان لذلك تاثير في شيء من المعلول والباقي تاثير في
باقيه كان المعلول مركبا وان يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان
علة تامة لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره من المركب ان كان بسيطا
وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت على ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا
وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جايز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن
النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور
البسيط عن المركب وقد علمت ما علقت في اواخر المنطق من الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون الشيء البسيط علة
مركبة فليراجعها من اراد الاطلاع عليها وهذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها لما كانت
من المسايل التي يبتني عليها قواعد كثيرة احببنا ان نذكر البحث من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر الخبير من
اثناء المباحث ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر والنظر ان شاء الله تعالى

فصل

في الحواس الخمس الظاهرة **الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة** وهو احتراز عن الناقصة التي يعرى عن بعضها

كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعرى عن السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان
يكون هذه الحيوانات امثال هذه النواقص ضعف جدا لا مفقوده بالمرة خلق للحيوان حواس خمسة هذا هو المشهور
وان احتمل ان تكون زيادة لان الزائد ليس لنا ولا نعلم من غيرنا كما ان فاقد نوع الانسان احد الخمسة لا يتصور
مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور ماهية الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع فالحصر
في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق او متحقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه
مجهول لنا عندنا اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من بحيث ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل
لجميع القوى فيدرك الجلد ما يماسه ويوثر فيه بالمضادة اذ الانفعال والتأثر انما يكون عن الضد
لا عن الشبه اذ الشي لا ينفعل عن شبهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي يدركها
التي تركبت منها وجب ان يكون مدركه للاطراف والتوسط المزاجي ولهذا كلما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال
كان اقوى والطف في الاحساس ومما يدركه باللمس هي الكيفيات الاربع الاول والخفة والثقل والملاسة
والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس بهذه الاشياء هل هو تبع للا
بالكيفيات اولا وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى مختلفة فليس من المهمات نتكلم عليه والذوق
وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة
العذبة اللعابية التي يستحيل الى طعم الوارد لا بان ينتقل الطعم اليها لان الاعراض لا تنتقل بل بان تخالطها
اجزاء ذي الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فتدركها الذائقة فيكون الرطوبة متوسطة لوصول المحسوس الى الحس
او بان يتكيف بالطعم الذي هو من نوع طعمه باعداد المخالطة اياها لا لاضافة المفارق الطعم عليها والشم وهي
قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار
المرتفع الممتزج من ذي الرائحة بان يتكيف الهواء بسبب مجاورة لذي الرائحة بما هو من نوعها بافاضة الفياض
وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وهو خطاء لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة
صغيرا لا يتحلل منه من الاجزاء ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى ارسطوطاليس
ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ رائحة جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين وقد لزم
ادراكها الجيف من المسافة المذكورة اذ لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة
وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة وشبه مدرك
الروائح في نفس الانسان ادراك الضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهي قوة رتبت في العصب المتفرق
على سطح باطن الصماخ هي مدركة الاصوات بتوسط الهواء والصوت وهو ما يدرك بحاسة السمع انما
يحصل بتموج الهواء القلع او قرع عنيف فينضغط الهواء بينهما فيتموج الى الهواء الراكد في
الصماخ ويموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل
طنين فيدركه القوة وتموج الهواء كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه والصدا انما هو لانعطاف الهواء

المصادم

المصادم لجبل او غيره من عال صلب وهو كرمي حصاة في طاس مملوءة ماء فتحصل دوائر متراجعة من المحيط
الى المركز وقيل ان لكل صوت صدا وفي البيوت انما لم يقع الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان
في زمان واحد ولهذا يسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحراء واما الكلام في القلع والقرع
وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك
فقد سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة والبصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لما
يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع
الصور المرتبة في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال لبطلان ذلك كله على ما سبق
بل بمقابلة المستنير للعضو السليم وهو ما فيه رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية فيقع للنفس علم اشراقي
حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس شاهدة ومحسوسات البصر اشرف فانها هي الانوار من
الكواكب وغيرها كالنيران ونحوها لكن اللمس اهم للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه
باعتدالها وفساده بتغايرها وجب ان يكون له قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي من الكيفيات التي
هي يحفظها عن اعتدالها او من غيرها ليحترز عنه بالهرب منه وهي اللامسة ولهذا كانت منبثة في كل
البدن ولم يختص بعضو وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع السبابة ولهذا جعلها
الطبيعة آلة للحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات
المزاج بالهرب وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التي يظن فيها خلاف ذلك
لها حركة انقباض وانبساط ولولاها لما عرف حسها والاهم غير الاشرف وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان لا
حيوان بعد اللمس الذوق ولهذا ما خلا من الحيوانات مما يعرى عن هاتين الحاستين ونجد كثيرا منها
قد يعرى عن غيرهما وانما لم يخل الحيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب النفع اليه ودافع الضر
عنه لكن الاخص بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنافع والملائم وهو الغذاء المتخلف بدل ما يتحلل
وامكن ان يعيش مدة والا دعت الحاجة الى الهلاك سريعا كما ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للمضار
والمنافي لما كان دفع الضرر متقدما على جلب النفع لا جرم وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون
الذوق تاليا له ولهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي
والمسموعات الطف اي من المبصرات من وجه اخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة
المطربة تشوق النفس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الخلقية الدنية الى الامور
العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للحكماء
عناية عظيمة بالموسيقي فان لها خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه
اخر ولا وجه له لو كانت المشمومات الطف من المسموعات لمطعمه العين والله اعلم بحقيقة الحال فصل
القلب هو اول الاعضاء تحسسا لا تترتب جميع الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس شيء محبوب او مكروه

الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذ وان لم يلائم
تألم **واعلم** انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة المذكورة
كذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف ههنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجيء تحقيقه ولانه
لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر او محل اشكال وبهذا لا يتفهم تمام ما اورد من الكلام
عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة خفيفة تعين على فهم المباحث الآتية عليها **فاقول**
احدى الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول
من الدماغ يجتمع عنده صور المحسوسات لكونه ينصب اليه الاداء من انها رخص يحكم بان هذا الابيض هو هذا
الحلو والحس الظاهر منفرد بواحد فالجامع غيره ولا بد لها كرمن حصول الصور [illegible] وبها ايضا تشاهد النقطة
الجوالة ترسم دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاضر من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك
فان البصر ما كان لها الا نقطة فلا يدركها الا كذا **الثانية** الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ
هي خزانة صور الحس المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك لعدم حفظه للقبول وليس من شرط كل قابل
ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة
كما في الخيال والفرق بينهما بقلة فيما يفرق بين ما يتخيله في اليقظة مغايرة وبين ما يشاهد في المنام معاينة
وكذا في غير المنام عند غموض طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان لكل متخيل مشاهدا وليس فليست
الثالثة الوهم وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي تحكم على المحسوسات
في الحيوانات لمعان غير محسوسة كادراك الشاة معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في الشاة
يوجب الهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه قوة جسمانية تعترف بما لا يعترف به العقل حتى [illegible] بعقله
بالوحشة في بيت فيه ميت ويتغير وهما فينازعهما على اختلافهما **والرابعة** المتخيلة وهي قوة موضوعة
في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق والتفصيل فتجمع اجزاء انواع مختلفة كجمعها
حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس فما في القوى [illegible]
اشد شيطنة منها ويسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة وبها
تستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحكام وهذه في التجويف الاوسط المتخيلة منها في مؤخره
الخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام
الوهمية والتخيلية على تفاصيلها وقسمتها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال
بعضها مع بقاء بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الالات لزوما مطردا واما الحيوان فقوة
محركة على انها الباعثة وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي النزوعية ويتشعب الى شهوانية
وهي الطالبة لملائم وغضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلائم ينفعل عن تخيل وادراك في الجملة مطيعة
لما دركات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة للحركة

ويسمى محركة عاملة تنبث في الاعصاب فتطيع النزوعية فعندما اجتمعت النزوعية على فعل [illegible]
القوة المشتهي للعضلات والرباطات يجذب الاوتار الى جهة مبدئها عند الهرب في الرسلة اياها بارخاء
الاوتار عند الطلب فهاتان القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان **فصل** في بيان ان
لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن وانما كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر اعني الانسان
على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولان مما لا يشك فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة وليست
علاقتها به علاقة جرم بمثله ولا عرض بمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا يوجدها البدن
لان تاثيره يختص بما يناسبه وضعا وبحيث هو ولا يوجد الشيء الاشرف منه وليست عشقية والا [illegible]
دون انما المختص بخصوصيتهما لم تعقل وقد سبق بها لا يتقدم فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن
المستعد بالمزاج لقبول الفاعليها فاقتضت العلاقة الشوقية ان يفيض من النفس على البدن ما يمكنه
قبوله من القوى البدنية التي هي نظاير الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا فاضت من
النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها والغيرة ذلك مما ذكره
اولم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنه يجب ان يترشح عنه رقايق كمالاته على البدن
المستعد لقبولها ولذلك تصدى المصنف به وقال **واذ اعلمت ان النور فياض لذاته وان له جوهر محبته**
لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه لكونه علته **وقهرا على ما تحته** وهو معلوله لكونه فرعه واذا كان ذلك في العالم
الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان ولهذا قال **فيلزم من النور الاسفهبد** اي النفس لانه نسبة
من حيث كونه فياضا لذاته وذا قهر على ما تحته من البدن وهيآته المظلمة ومحبة لما فوقه من رتب فيضه
روح القدس صاحب طلسم النوع الانساني اي مثال الانوار **في الصياصي الفاسقة** اي الابدان المظلمة **بسبب**
قهره قوة غضبية بها يقرب عن المضار ويدفعها **وبتوسط محبته قوة شهوانية** بها تطلب المنافع وتجلبها
وكان النور الاسفهبد يشاهد صورا برزخية اي جسمانية **فيعقلها** بان يجرد صورها عن موادها
الطينية **ويجعلها صورا عامة** اي كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها عامة اي
يجعل اطوارها الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية **نورية** اي غير
متعددة بعد كونها كذلك **تليق بجوهره** اي بجوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك الصور النورية
المجردة لان جوهره ايضا مجرد غير متعدد **كمن شاهد زيدا وعمرا واخذ منهما الانسانية صورة**
عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما اي من الاشخاص الانسانية **يلزم في صيصيته قوة غاذية** اي مثال
لتلك القوة العقلية الآخذة من المختلفات شيئا واحدا يناسبهما وهي التي **تحيل الاغذية المختلفة**
كلها الى شبيه جوهر المغتذي ولولاها اي الغاذية **لانحل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر**
وجوده لانه انما يستمر بالخلف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن **وكما ان في برزخ النور التام [illegible]**
مبدأ لنور آخر لانه فياض لذاته فلا بد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت

من كون الانوار المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اي من نور الاسفهبذ من صيصيته قوة
توجب صيصية اخرى ذات نور اي غير مجرد يتعلق بها هو المولدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه
فيقطع قدرا من المادة اي التي هي خلاصة الاخلاط واخر الهضوم لتكون مبدا الشخص الاخر وكان من
شخ النوران يزداد بالانوار السانحة اي العرضية الفائضة من نور الانوار وليستكمل بالهيات
النورية اي الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان احديهما غير الاخرى على
ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها وتحرج اي بواسطة استكماله وانتقاله من
حد الحدة ومرتبة الى مرتبة من القوة الى الفعل فيحصل منه صيصيته قوة توجب الزيادة في الاقطار
اي الثلثة على نسبة لائقة وهي ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال النشو وهي
النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الاخرى وبالتناسب
الطبيعي زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية
تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة
في الاقطار وتوزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فتسلب جانبا من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء وتزيده
في جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها لثبتت في هذا الفعل وهما يخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء
والنامية بالتمديدات المشاكلة ويشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال شخصها
باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة الى الكمال المقداري وباعتبار التحلل احتيج الى
الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار الفساد احتيج الى المولدة الحافظة للنوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية
جاذبة ياتيها بالمدد لتخلفه بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اي المدد ليتصرف المتصرف اي الغاذية
والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة تحفظ ما يرد عليه ريثما يتصرف فيه وهاضمة
تهوية اي المدد وتعده اي تجعله مستعدا للتصرف اي لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء
بحيث يصلح ان يصير جزءا للمغتذي لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة اي مع القوى الماسكة
وهذه القوى اي الرؤساء الثلث التي هي الغاذية والنامية والمولدة والخوادم الاربع الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم يذكرها كلها فروع للنور الاسفهبذ في صيصيته
اما باعتبار انها فائضة منه فيكون فروعا له واما باعتبار انها لا ينفرد بفعل دون استعمال
النور لها فهو اصل في الفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كالآلات
لتحصيل كمالها فهي خوادم لها والصيصية صنم للنور الاسفهبذ والفرق بين كونها صنما له وبين
كونها صنما لروح القدس على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبذ لا صنم له غير
الصيصية التي تعلق بها وجميع الهياكل الانسية اصنام لروح القدس ويحتمل ان يكون البدن
صنم النفس والمجموع صنم رب النوع وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى

منه

منه اي من الاسفهبذ باعتبارات فيه اي من القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية
كما تقدم وشركه اي شركة الوان البرازخ اي الجسمية المستعدة لقبول قوى النفس واثارها فان القابل اذا كان
عظيما في قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا وبالعكس ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود
بعضها كالغاذية والنامية قبل بعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية
واختلاف الاثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها عند كمال بعض ولو كانت
القوى متحدة لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات التي هي التغذي
والنمو والتوليد وزاد عليهما بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر
فيما فيه فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات علما

فصل

في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني وفي ان الحواس الباطنة ليست خمسا على ما زعم المشاؤون
وفي حقيقة صور المرايا والتخيل النور الاسفهبذ لكونه في غاية اللطافة والنورية لتجرده لا ظلمة فيه من
حيث ذاته لا يتصرف في البرزخ لكونه في غاية الكثافة والظلمة والشيء انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة
كاللطيف في اللطيف والكثيف في الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف في الكثيف في الغاية الا
بتوسط مناسب ما هو ما له اي للنور الاسفهبذ مع الجوهر اللطيف الذي يسمى الروح اي الحيواني وهو
بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه
التجويف الايسر من القلب وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه
حرارته فتميز عنه ابخرة سارية الى التجويف الايسر فاعملت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حاملا
شبيها بالاجرام السماوية في لطفه وشفيفه ونوريته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد فلذلك
قال في بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما شابه البرازخ العلوية وفيه
من الاقتصاد ما يظهر عنده المثل فان الروح الحيواني اذا صعد الى الدماغ وتردد في تجاويفه الباردة
لتعدل مزاجه وقوي شفيفه وحدث فيه صقالة مرآتية بها يصلح لظهور العالم المثالي والشبح الخيالي فيه
فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اي الماء الصافي لذلك وهو ان يظهر عنده المثل والاشباح
القائمة لا في اين وغيره اي غير المقتصد الصافي الذي هو الماء من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما
مما توغل فيه الماء في المزاج نظير مظهر المثال في توسط اي بتوسط المقتصد اذ لولا الماء في هذه المركبات
لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه اي وفي الروح من الحاجزية اي الكثافة ما يصد النور اي الفائض
عليه من النفس او العقل ويحفظ اي هذا الروح ايضا ما فيه من الحاجزية الاشكال والصور اي المثالية
والخيالية الظاهرتين عنده لاقتصاده وفيه اي وفي هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور
اي العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما يناسب النور العارض دون
المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة ليعرف ان حكمها في الانتساب الى النور العارض دون

المجرد واحد واذا لم يكن في اعداد نوعه اى نوع هذا الروح اثبات لسرعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة
الحرارة فيثبت نوعه بالمدد وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد منه
الى الايسر فقد اتى اى هذا الروح الذى هو الطف من اجسام العنصرية وافضلها على جميع مناسبات
النور وغيره من العناصر والعنصريات ان ناسب النور من وجه خالفه من اخر فان الفضاء اى الهواء الحار
اللطيف حذاء لم يكن يقبل الشعاع لكثرة شفيفه لنهاية تلطفه فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله
سوانح الاشعة كما علت ولكن يناسب النور بحرارة وسرعة قبول حركة فهذا اى ولمناسبة الهواء الحار
النور فيما ذكره قصد العالم النورانى البرزخى الذى هو امتحن حركته اى عالم الافلاك وقرب منه وعشقه واقام
عنده مصاقبا اياه في المكان والحاجز اى الارض قبل النور الشعاعى وحفظه فناسب اى الحاجز النور من
هذا الوجه وان خالفه فيما سواه والمقتصد اى الماء حفظ الشعاع وصار مظهرا للانير والمستنير
فهو وان ناسب النور من هذين الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اى الكثافة وهذا الروح
فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا الروح في النورية والاشتعال كسراج موضوع [في التجويف]
الايسر من القلب فتيلته البخارات السارية اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد والحس والحركة
والحيوة ضوءه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن في العناصر والعنصريات ما هو اشد مناسبة منه للنور
مع ان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بها للمناسبة وينفر من الظلمات ويستوحش منها للمضادة
صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد وبه ومر تعلقه بل الحيوة التى هى ضوء السراج بدوام الدهن [والفتيلة]
وزوال التعلق وموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن او الفتيلة وهو منبسط في جميع
البدن لان السراج وان كان في القلب لكن ضوءه متصل بجميع البدن وكل جزء من هذا الروح في اى عضو
كان فهو ايضا كسراج بذاته ذى شعلة لكن لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الا[نوار]
البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة بل الاتصال الانوار بعضها ببعض يتخيل ان جميع تلك السرج
والشعل سراج واحد وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية اى الجسمانية من المدركة والمحركة
باقسامهما وبه تصرف النور الاسفهبد في البدن بتوسطه اذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف
في الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسطا بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف
من اللطيف ويعطيه اى البدن النور بافاضته على القوى النورانية وما ياخذ اى النور الاسفهبد
من النور السانح اى الفايض عليه من القواهر وههنا استعمل السانح في غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه
من قبل ينعكس منه على هذا الروح فان هيآت النفس والبدن متناسبة متصاعدة متعدية من كل واحد
منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط بينهما وما به اى الروح الذى به الحس والحركة الذى
يصعد اى من هذا الروح الى الدماغ ويعتدل اى ببرده ويقبل اى من النفس على ما قال في الالواح كثيرا
من النفس السلطان النورى اى الذى يحس ويحرك ويرجع اى الصاعد القابل الى جميع الاعضاء اى الذى

والحركة فتحصل لها بواسطة الحس والحركة ولمناسبة النور وهى الفرح مع النور صار كل ما يولد في
نورانيا مفرحا اعنى من جملة الاغذية وفي نسخة الادوية والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع النور
صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم وجدانى لكل
ذى نفس والحيوانات كلها تقصد النور في الظلم ويعشق النور ولاجل ذلك ما يصاد الحيوانات البرية [كالوحوش]
والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة في السفن وغيرها في الليالى المظلمة
لانها اذا رات النار والانوار لم تملك نفسها لشدة عشق النفوس بها بل القت نفسها عليها فرحا بها مسرورة
بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فتدهش وتتحير كالغائبة عن نفسها فتوخذ بايديهم من غير كلفة وتجشم
كذلك النور الاسفهبد لما راى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من اعدى عدوه [النور]
الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات البرزخية صيصته اى القوى البدنية مطيعة له
لشدة العلاقة التى بين النفس والبدن ولكونها اعوانه وعاملة على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة بين الحديد
والمغناطيس وتحريكها فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال
القوى الباطنة واثبت انها ليست خمسة على ما يزعم جماعة المشائين فشرع اولا في بيان ان التذكر للامور المنسية
ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التى هى خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من
الدماغ كما هو راى المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التى لا تنسى
شيئا اصلا كما هو راى الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل افلاطون ان التذكر انما هو عن
العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة واستدل
على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسى شيئا ثم ما يصعب عليه تذكره حتى انه يجتهد عظيما
ولا يتيسر له وفي بعض النسخ ولا يتيسر له ثم يتفق احيانا ان تذكر ذلك بعينه وفي بعض النسخ ثم يتفق احيانا
ثم تذكر ذلك بعينه فليس هذا الذى يذكره في بعض قوى بدنه اى الحافظة كما يعتقده المشاؤن والا
ما غاب وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد التفحص البالغ في طلبه وليس على ما يزعمونه انه اى المنسى
محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اى عن تذكره فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس برزخى
اى جسم ولا جسمانى حتى يمنعه مانع اى جسمانى عن امر اى عن العثور على امر محفوظ في بعض قوى
صيصيته فلو كان المنسى في ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به او كان يشعر به
عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان في حال غفلته
عن امر او المنسى بشيء مدرك في ذاته وصيصيته اى حال غفلته عن امر لا يشعر بشيء مدرك له لا
ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته ولو كان المنسى في احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ويشعر
بشيء مدرك له فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبدية
الفلكية فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال اى لكونها خزانة

الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤن باطل بمثل هذا اى بمثل ما ابطل كون الحافظ خزانة الوهم فانها اى الصور الخيالية
لو كانت حاضرة لدا اى للمتصور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند التفات ان يجد فى نفسه
شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان فى نفسه عند غيبته من تخيل زيد شيئا مدركا له
بل اذا احتال الانسان بشئ يناسبه اى بشئ يناسبه او تفكر فيه انتقل فكره الى زيد فحصل
دا اى لذلك الانسان الذى هذا شانه استعداد استفادة صورته اى صورة زيد من عالم الذكر المفيد
اى المعطى كصورة زيد فى المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستفادة وقال
بعض الناس اى المشاؤن فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات اى من المعانى التى لا تتأدى
اليه من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة معنى فى الذئب هى العداوة المقتضية للهرب منه واخرى
لها التفصيل والتركيب اى فى الصور التى فى الخيال او المعانى التى فى الحافظة فيجمع بين المختلفات
ويفرق بين المتناسبات كانسان بلا راس وجعلوا محلها التجويف الاوسط اى من الدماغ وقال
ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة اى فى الجزئيات من المعانى المذكورة والمفصلة المركبة
اى للصور المذكورة ودليل على تغاير القوى اختلال بعضها مع بقاء البعض اى الدال على تغاير المختل
والباقى ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثمة شئ حاكم فى الجزئيات اى من المعانى المذكورة
الذى هو الوهم عندك بل متى وجدت احديهما وجدت الاخرى فى الجزئيات اى من المعانى المذكورة الذى
هو الوهم عندك بل متى وجدت احديهما وجدت الاخرى كذلك واختلاف المواضع اى مواضع القوى لا
يلزم منه اختلاف بعض القوى لاختلاف مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع احديهما اختلت وقد
اعترف باتحادهما فى التجويف الاوسط واذا لا يختل احدهما وفى بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه
فمواضعهما ايضا كذلك حتى لا يختل موضع احدهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل احدهما مع
سلامة صاحبه وليس كذلك لما عرفت وعلى هذا لا يتم الاستدلال على تغايرهما بين القوتين باختلال احدهما
مع سلامة الاخرى ولا باختلاف مواضعهما واما تعدد الافاعيل اى الدال على امتناع صدورها من
قوة واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما يمتنع صدور الافاعيل الكثيرة
من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق والجهات اما اذا كانت كذلك فلا اى يجوز ان يكون قوة
واحدة بجهتين تقتضى فعلين اليس الحس المشترك باعترافهم وحدته يدرك جميع المحسوسات
التى لا يتاتى ادراكها الا بحواس خمس وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة و
ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفى بعض النسخ الحاضرين وهذا
فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج لحضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان
تكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة اى من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة فيجوز
منهما اى من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذ ادراكها المدرك لكل حس فعل آخر وانه

ذلك فلا يجوز مثله فى المتخيلة على ان الحكم الوهمى يخالف افاعيل المتخيلة لانها ادراكات الوهم ثم العجب
منهم اى من المشائين من قال ان المتخيلة تفعل ولا تدرك وعنده اى عند هذا القائل الادراك بالصورة
لانه عنده عبارة عن حصول صورة المدرك فى المدرك واذا لم يكن عندها اى عند المتخيلة صور تقدر
فانى تقدر على تركيب وتفصيل والصورة التى هى عند قوة اخرى اى الخيال كيف تركبها هذه القوة وتفصلها مع انها
لا تدركها واذا لم يكن سلامة المتخيلة وتمكنها من احكامها دون الصورة وفى بعض النسخ دون صور اى
دون ادراكها فلا يمكن ان يقال التخيل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة وهى فى افعالها التوقف فعل
على الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اى الخيال والوهم والمتخيلة شئ واحد
واحد باعتبارات تعبر عنها بعبارات فعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال وباعتبار
ادراكها المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار التركيب والتفصيل بالمتخيلة ومحل هذه القوة
هو البطن الاوسط من الدماغ والتدبير لعلى ان هذه اى هذه القوة غير النور المدبر انا اذا حاولنا تثبيتا
وفى بعض النسخ الصحيح تثبيتا على شئ كالانفراد مع ميت فى الليل كما تقدم نجد من وفى بعض النسخ نجد
فى انفسنا شيئا ينفر عنه وفى بعض النسخ ينبو عنه والاول اى التكرار النمل بعد ذلك فنعلم ان
ان الذى يجبهد فى التثبيت غير الذى يروم النمل عنه وان الذى وفى بعض النسخ يسلم بعض الاشيا
اى يحكم كوجود موجود لا فى زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الذى ينكرها اى ذلك
البعض من الاشياء وهو المدركات الضمير لا كنا والبعض الثانيث بالاضافة الى الاشياء واذا كنا نجد
فى ابداننا ما يخالف انفسنا هكذا وفى اكثر النسخ ما يخالفهما هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو انه يبرهن على
ثبوت شئ ويسكر فهما تعرفه فهو عينها اى انانيتنا لعدم احكامها فان الثابت غيرها والجاحد الجاحد
غير المنكر فهو اذن قوة لزمت من النور الاسفهبد فى الصيصية وهى الجسد الظلمانية لكونها جرمية
منطبعة فى البرزخ اى الدماغ تنكر الانوار المجردة ولا يعترف الا بالمحسوسات وربما تنكر نفسها
وهذا من اعجب احوالها وتساعد فى المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فيجحد وجوب
ما سلمت من الموجب او تذكر وانه كان من عالم الافلاك المحرزون فيه جميع الصور والمعانى على الكمال اى
لا من خزانة الوهم التى هى الحافظة لما تبين انه لا معانى محرزة فيها الا انه يجوز ان يكون قوة يتعلق بها
استعداد ما للتذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها لا لحصول المعانى الوهمية فيها لا انحطاط
حصول المعانى فيها لا لتعلق الاستعداد بها وبدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال
البطن الاخير وليس لوجود المعانى فيها لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور فى العين
ممتنع لاستحالة انطباع الكبير فى الصغير وعلى ذلك ممتنع اى انطباع الصور فى موضع من الدماغ
فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لرآها كل سليم الحس
وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزا بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام

انطباع

باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية
لا عقلية فبالضرورة يكون موجودة في صقع آخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين
عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا
من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات
والاوضاع والهيآت وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل واليه الاشارة بقوله والحق في صور
المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اي في المرآة والخيال ولا في غيرهما بل هي صياصي اي ابدان معلقة
اي في عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذاتها وقد يكون لها اي لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر في هذا العالم
فيها لا ميتا فصور المرآة مظهرها المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل
وهي معلقة اي لا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى فكلها مظاهر صقالة مرايا استعدادية
لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض لكون
بذلك التأثر بها يحصل لها من الصور والمعاني المهيئة لفيض العقل واذا ثبت مثال المجرد مستقل يظهر
مظهر كالمرايا اي كالمثل التي في المرايا كمثال الصورة زيد مثلا قائم بنفسه وما هو مثاله اي الذي هذا المثال حصل
منه وظهر غرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة في مادته وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض
هي صور الاشياء واشكالها ومقاديرها وكما ان المرئي في المرآة مثال الصورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة
اذ التماثل انما يكون من الجانبين واذا كان كذلك فمع وجود ماهية جوهرية هي المثال المرئي في المرآة ولما
كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل فمثالها عرضي وهو صورة زيد الحالة في مادته والنور الناقص
كمثال النور التام وفي بعض النسخ النور التام فافهم فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء
التي في العالم العلوي فلها نظائر واشباه في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار العرضية
اذا عرفت حقيقتها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية الغرض من هذا كله ان يعرف
ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم الحس هو مثال النور التام الجوهري لشمس عالم العقل من الانوار المجردة
هنا يكون نور كل كوكب العرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه اذواق كثيرة قل من تنبه لها
وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك بجميع ذلك اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة
المدركة والمحركة وغيرها من القوى المشتركة بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها
لا غيرها كلها ترجع في النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها والابصار وان كان مشروطا
في المقابلة اي البصر مع المبصر لا ان الباصر فيها اي في الابصار النور الاسفهبد ولما استشعر ان يقال اذا
كان هو الرائي لجميع المرئيات والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية فكيف لا يرى
الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى النور الاسفهبد الاشياء اي الاخروية قبل المفارقة اي
لان الشواغل البدنية لما يشغله عن ابصار ما من شأنه ان يبصر والشاغل في حكم الحجاب فالنور الاسفهبد

قبل المفارقة لاشتغاله بالعلائق البدنية والعوائق الحسية والخيالية في حكم المحجوبين عن العالم العقلي فلو
ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية والرياضات القوية البدنية شاهد
العالم العقلي والانوار المجردة مشاهدة اتم من البصر كما شاهد المتألهون من اصحاب المعارج الروحانية
المنخلعون عن الناسوت الجسماني وقد جرب اصحاب المعارج للنفس مشاهدة صريحة اتم من البصر في حالة
انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون حينئذ اي حالة الانسلاخ بان ما يشاهدون من الانوار ليست
نقوشا اي منطبعة في بعض القوى البدنية بل يجزمون بانها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون محل ومكان
وزمان والمشاهدة البصرية اي والحال ان المشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر وانما اكد بهذا
لئلا يظن انه يكون حالا او من جاهد في الله حق جهاده اي من المستعدين لمشاهدة الانوار لاعتدال
مزاجه وقهر الظلمات اي القوى البدنية والامور الحسية راى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدة
للمبصرات اي البصرية ههنا اي في هذا العالم فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبد
لمناسبة اياهم في النورية والتجرد ومرئية برؤية بعضها بعضا لنوريتها وعدم الحجاب بينها لتجردها
والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها اذ لا يحجب عنها شيء فهو معلومها البتة
بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع الى بصرها فان علومها كلها بصرية لانها مشاهدة حضورية
اشراقية التي هي الرؤية الحقيقية بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلائق
الجسمية والعوائق البدنية مثلنا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي
هو علم اليقين دون ان نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها
فان نظرنا بها صار علم اليقين عين اليقين والحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته
الا بالرؤية كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسائط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها
فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء اصلا فالعلم بجوهره يرجع الى رؤيته فمعرفة الشيء قد تكون
نفس رؤيته كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالاشكال واشباهها وعلوم المجردات
كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل وقد يكون مغايرة لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوى
في البدن كلها ظلال لما في النور الاسفهبد اي من الاعتبارات والجهات العقلية الموجبة في البدن آثارا
بحسبها هي اظلالها وهي القوى فهي اظلال لما في النور الاسفهبد من الجهات والهيكل اي البدن هو
في الاصل الباب العظيم والمعبد انما هو طلسمه اي طلسم الاسفهبد وصنمه حتى ان المتخيلة ايضا
وان كانت قوة مدركة لا قوة استعدادية كغيرها صنم لقوة النور الاسفهبد الحاكمة لان له قوة
تتحكم على الاشياء احكاما عقلية وحسية وعلى نسبه لحكامها خاصة بذاته ولولا ان النور
المدبر له احكام بذاته ما حكم بان لزيد او تخيله جزئيا وفي بعض النسخ او تخيل جزئي او لا قوة متخيلة
اي غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة بالتي لا يمكن ان يصدر عن غيره فهذه الاشياء اي من البدن

وقواه الجزئية غير غايبة عنها اي عن قوة النور الاسفهبد بل ظاهرة لها ظهورًا تامًا ولما كان لقايل ان يقول
يمكن ان يكون الحاكم بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه بقوله والتخيل
لا ياخذ صورة نفسه اي لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها اي من التخيلات والتخيل
ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها ولا يقال لعل انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعاني
الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط
اي بالبدن وقواه وحاكم بان له قوى جزئية وهي التي يدرك بها جميع المحسوسات وله اخرى كلية بها يدرك
جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس وما تفرق في جميع البدن اي من القوى
وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع في النور الاسفهبد حاصله الى شيء واحد وهو ذاته النورية
الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اي نحو الخيال وهي القوى الباطنة الاستعدادية
واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اي عن حصول صورة المبصر في العين وله اشراقات اخر
كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كانت لتعلقه بالبدن وشوقه اليه غير غافل عن البدن
وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته وانما خص
الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقتهما ونبه عليهما بالذكر الاجمالي وله اي وللنور المدبر ذكر اجمالي ان هذا
الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار يعني كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة
يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل الباصرة من مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت كذلك
عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية وهي الصور
المثالية القائمة بذاتها لا في اين كصور المرايا الا انها مرايتها بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور
المثالية ومنها الخيالية كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لا لبطلان
الصور الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور المجردة
المثل الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله والا ان كان اي لو لم يكن الاشراق على الخيال
حتى يكون الادراك كالادراك والمدرك فالمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان
مدرك النور المدبر عند تخيل شيء مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال ان ادرك اي
النور المدبر انه اي المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد بالعرض يكون اي النور المدبر ادرك
الخارج الغايب وهو زيد دون مثال لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دون وفي بعض النسخ
يكون ادراك الخارج الغايب دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل للظهور
والمعنى واحد واستغنى اي عن ادراك الامر الخارجي بكون قد ادرك الخارج الغايب عنه بمثاله والمقدر
خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه على
الحس كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج

[illegible]

الى بسط وتفصيل قال وله ذكر اجمالي ان هذا مثل ذلك يعني انا انه كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى
تفصيل على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون
مثال اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل
بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب اي بعدم الحجاب بينه وبين المستنير
فالنورية وعدم الحجاب في المجردات اتم وهو ظاهر لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته
المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي لجميع الموجودات ومبصرة اي الانوار المجردة ان لم يمنعها
عن ابصارها شاغل كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول

فصل في بيان التناسخ بمعنى انتقال
نفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال وفي البرهان على
بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة هي ان شرذمة قليلة من القدماء
ذهبوا الى التناسخ بتجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جرمية دايمة الانتقال في الحيوانات و
غيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس
جرمية انها منطبعة ومع ذلك منتقلة فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى اخر
وان ارادوا بها انها مجردة دايمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل لان العناية
الالهية يقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس الناطقة العلمي فصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور
جميع الموجودات واما العملي فهو التخلية عن رذايل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دايمة الانتقال
كانت ممنوعة عن كمالها الى الابد اولا والعناية الازلية تابى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء من الاوايل والاواخر
قاطبة على ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي وتنال من البهجة
والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مراتبهم
واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم
فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتاخرين
الى ان نفوسهم وان تجردت بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الرديئة
اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق في غاية الرداءة ويزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا
والخلق الردي ليس في الغاية وذهب القايلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم
لا تتجرد بالكلية بل ينتقل الى تدبير بدن اخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة
من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس
الى تدبير بدن غير بدنها ولكن اشترطوا ان ينتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير بدن انسان الى

الى تدبير بدن آخر انسانى لا الى غيره بعد كون تدبيره لبدن انسانى ثم ان يريد بل الى فرسى او طير ونحوه ومنهم من جوز ذلك الى غير الحيوان ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون في الحيوان الا الى بدن حيوانى ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانسانى الى البدن النباتى ومنهم من يجوز من تردد انا الانسانية الى الاجسام الجمادية وهولاء يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انسانى نسخا والى بدن حيوانى فسخا والى جسم نباتى فسخا والى جسم الجماد رسخا وميل صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها زمانا طويلا او قصيرا الى ان يزول الهيات الردية ثم ينتقل منها الى العالم الفلكى الجنانى وذهب بعضهم على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما تبين الى ان علاقة نفوس المتوسطين من السعداء ينتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن لكون المزاج البدنى باستعداده الخاص يستدعى وجودها من المفارق وتعلقها به فلذلك قال **النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخى باستعداده المستدعى لوجوده فله اى فلما فيه صيصية لانها استعدت وجوده** ولما وصل اليه ايضا بسببها من اللذات البدنية والراحات الجسمية **وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه** اى لاخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا انه فيه ما بالقوة ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور **ونظره الى ما فوقه** اى من الذوات القدسية **لنوريته** المناسبة لنورية ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية **وهى** اى الصيصيه **مظهر ما لافعاله** **وحيية لا زواله** اى العرضية التى في الارواح الحيوانية والنفسانية **ووعاء لآثاره** اى الروحانية والجسمانية **ومعسكر لقواه** لاجتماعها فيه **والقوى الظلمانية** اى البدنية **لما عشقته** لكونه اصلها وهى فروع له مع ان السافل الى العالى عاشقا **تشبثت به تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها** اى البرزخى الظلمانى **عن عالم النور المجرد** اى الصرف ولذلك قال **ان الكلا يثور بظلمه برزخية اصلا فما انقطع شوقه عن عالم النور المجرد الى الظلمات** التى هى عالم الجسم والجسمانيات **والصيصية الانسية خلقت مستعدة اتم بجميع ما ذكر** وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض العقلى اكمل من ساير الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها من الصياصى صارت هى المتعلق لاول ما اول من النور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقلت في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصى الحيوانية وهذا عند المشرقين ولهذا يسمون البدن الانسانى باب الابواب لانه يصعد النفوس الانسانية وارده على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام ومن لا يتصل ببدن آخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة الى الفعل بل يتصل بالعالم العقلى النورى ولذلك **هى** اى الصيصيه **الانسية منزل اول للنور الاسفهبد على راى حكماء الشرق في عالم البرازخ ولما كان الجوهر الغاسق** اى الميت المظلم **مشتاقا بطبعه الى نور عارض**

ليظهره ونور مجرد لتدبيره ويحيى به فان الغاسق انما هو من جهة الفقر في القواهر الى انما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر الحاصل في القواهر كما علمت **وكان الفقير مشتاقا الى الاستغناء** اى التخلص عن نقص الفقر **وكذا الغاسق مشتاقا الى النور** اى التخلص عن نقص الظلمة **قال بوذاسف** وهو فيلسوف تناسخى من الهند وقيل كان من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سنى العالم وهى ثلثمائة الف وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في نصفها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذى دعى الى دين الصابئة لطهمورث الملك **ومن قبله** في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصى العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد **من المشرقين** اى من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق منهم **ان باب الابواب لحيوة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الانسية** لان باب الابواب هو الذى يتاخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية اول منزل من منازل النور الاسفهبد وفيما يمكن فيه من الاخلاق والهيات البدنية وفى نسخة لحيوة جميع الصياصى العنصرية الدالة على ان حيوة جميع ابدان الحيوانات من حيث البدن الانسانى الدال على ان حيوة جميع الحيوانات هى باشتغال النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الا انه نسخ البعض وبقى البعض وسينسخ الباقى في عالم الغرور ان كان من الناقصين او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيصرح بعد ذلك بما ذكرنا وهو انه لا حيوان غير الانسان بمعنى ان الذوات لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة المستنسخة على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شىء ثم الى ربهم يحشرون **فان خلق تغلب على النور الاسفهبد** اى من الاخلاق الردية للعلايق البدنية **وانه هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن اليها** اى النور وانما ابرز الضمير لما ابرزه في زيد عمرو ضربه هو والمعنى ميل النور الى الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لانه لا بحيثية تنزل منزلة الفصل المنوعة المميزة له من غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته اذ لا بد من حيث فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له في النوع **يوجب** اى تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك من غلبة الاخلاق الردية عليه **يوجب ان يكون** اى النور الاسفهبد **بعد فساد صيصيته** وفى نسخة بعد مفارقة صيصيته **منتقل علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المتنكسة** اى المتنكسة الرؤس كاشتغال نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفار **فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو مظلم** اى لتمكن الهيئة الظلمانية فيه **مشتاق الى الظلمات** اى لكونه اليها على ما هو المفروض **والعلم برزخة وعالم النور** لانه لما لم يكتسب التعلق بالبدن الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة الى العالم النورى بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه **وتمكنت فيه** اى في النور الاسفهبد **الهيات الردية** اى الظلمانية ولتمكنها فيه لا تشتاق الى العالم

النورية والامور العقلية بل تشتاق بطبعه الى ما يمكن فيه من الهيئات الردية الظلمانية **فينجذب**
النور الاسفهبد بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والفته بها الى صياصي وظلمات مناسبة لما تمكن فيه
بعد ما يميل **الى الصياصي المتنكسة** وفي بعض النسخ متنكسة ويكون منتصبا على الحال **بحيوانات اخرى**
اي من الحيوانات التي لاخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية الظلمانية **وجذبة الظلمات** وجذبت
الظلمات النورية الاسفهبد والحاصل ان النور الاسفهبد اذا لم يتمكن فيه الهيئات الردية من الغاسق
البدنية ولا حين انصادر بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي
للانجذاب الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلي الصقع الظلماني وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات
التي فيها تلك الهيئات الردية الظلمانية ولابد من جذب تلك الهيئات الظلمانية اياه من عالمه النوري الى
عالمها الظلماني **قالوا** اي يوذاسف ومن قبله من المشرقيين **والمزاج الاشرف والصيصية الانسية**
وهي اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر اي من قبولها الفيض العتيق الاسفهبدي
من الحيوانات المتنكسة الرؤوس **فلا ينتقل اليها** اي الى الصيصة الانسية **من غيرها** اي من صياصي
الحيوانات الصامتة **نور اسفهبد اذ يستدعي** اي الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف **من الواهب نورا**
مدبرا ويقارنها مستنسخ اي نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات لو جاز ذلك **فيحصل في**
الانسان الواحد انائيتان مدركتان وهو محال وتقريره على النظم الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ
اعني انتقال النور الاسفهبد من الحيوان الى الانسان حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من
واهب النفوس ازلي بمنزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه واذا كان
كذلك فكل بدن يستحق في حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص
الانواع لا يختلف في الامور التي بها تتقوم فلو تعلقت النفس بعد الموت ببدن اخر وذلك لا يستحق
بما انه نفس لحدثت له وتعلقت به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة بذلك
بدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حصول سراج
ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة
لحصل لانسان واحد نفسان واما بطلان التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة وان
حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها فيصل ثم ان المزاج الاشرف هو
اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية
واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفائضة اليه ينتقل في انواعه
المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل
مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى

الانسان

الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها واجيب بان النبات اذا استعد بمزاجه لو نقص لحدث
نفس من المفارق والاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك واورد عليه ان
مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا امورا قدرية غائبة كما سبق بيانه في
اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المقناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد
لم يمكنهم العثور عليه وليس لقائل ان يقول اذا استعد المقناطيس بجذب الحديد بمزاج فمزاج بدن
الانسان اكمل فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية وربما كانت الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم
الاتفاقات كما ذكر القائل الاول اذ اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس
من مزاج الحيوان واخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج
والحيوان اللذان هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت
بالبدن نفس اخرى تناسخية لكان لحيوان واحد نفسان وهو محال لكن الحكم بالاولوية المذكورة
كان اقناعيا فدفع باقناعي مثله ليتعارضا ويبقى الاحتمال كما قالوا **ولا يلزم من استدعاء**
الصيصية الانسية النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور
الاسفهبد من النور القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصة الانسية بمزاجها الاشرف
النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الاخرى وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية
الانسية بمزاجها الاشرف في دامتها ان يكون ما دونها ايضا يستدعي في دامته او الكل معارب
والمعنى واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء المزاج الاشرف وهو القابض من المفارق استدعاء
المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف فانه لا يستدعي الا الاخس وهو الفائض اليه من الهياكل الانسية
ويكون الحيوانات المتنكسة بابدانها المستعدة بخواص امزجتها ونوع اخلاقها واختلاف هياكلها
تستدعي انتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق
والهيئات الردية في الكم والكيف حتى انه كانت الهيئات الردية قوية فيها تعلقت النفس بحيوان كان
تلك الهيئات الردية فيه قوية فيهما وان كانت ضعيفة فيهما تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيهما وان كانت
متوسطة فالمتوسط **فاذا فسدت الصيصية الانسية والنور الاسفهبد** اي والحال ان
النور الاسفهبد **عاشق الظلمات** اي للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه
لا سلمها واواه بجهله بالجواهر النورية وتنفره عنها وميله الى الظلمانية والفه بها **فهو بشوقه**
منجذب الى اسفل سافلين وفي بعض النسخ اسفل السافلين الذي هو مأوى الغافلين اعني الى
الصياصي المتنكسة للحيوانات الصامتة وكما انه مشتاق اليها فكذلك هي مشتاقة اليه ولذلك قال **والصياصي**
المنكسة وعالم البرازخ ايضا متعطش اي الى الانوار المدبرة عاشق وقد علمت ان الغاسق
مشتاق بطبعه الى ضد عارض ظهوره والى مجرد يدبره ولما اشتاق وتعطشت الى الامور المجردة

لكونه ما

١٣٧

ولم يكن لها استعداد قبولها من القواهر لخسة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضي لقبول الاكثر
بل كان لها استعداد قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصي
جذبت من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها ولاشتياق النفوس ايضا
بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها ولهذا قال **فتنجذب** اي النور الاسفهبد
بعد فساد صيصته **بالضرورة** لكمال قوتي الجذب والانجذاب **الى صيصة اخرى** اي حيوانية مناسبة
لهيأته الردية في الكم والكيف كما عرفت **فان الحكمة التي لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن**
من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام في النفوس الناقصة **والنور** اي الناقص **لا يتم بغير جرم**
صالح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علايق الظلمة وعوايق الجسم والجسمانيات وهذا النور المظلم
اما من الاشراقات المتجددة من العقول الى النور الاسفهبد او المرتقية الى الفلكية لكن لما انحد
منها اليه شئ لان الكلام من الناقص **ولا يرتقي من الصياصي الصامتة الى الانسان شئ** اي من النور
اما انه لا يرتقي منها الى صيصة الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه لاجتماع اثنين
في انسان واحد واما انه لا يرتقي منها اليه نور عارض فلظهوره من ان يحتاج الى دليل فلذلك صرح بالا
فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه ههنا بقوله لا يرتقي الى الانسان شئ لشمولهما **بل ينحدر**
من الصياصي الانسية الى الصوامت اي شئ هو النور المدبر المفارق **بهيئات** الردية الموجبة لانحدار
النفس من ابدان الانسان الى الحيوان بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور مخرج
ويغنيه عن التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصي الصوامت بحسب الاخلاق **ولكل**
خلق اي من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النور الاسفهبد **صياصي** اي ابدان انواع تخص
بذلك الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسب لابدان الاسود ونحوها والخبث والروغان لابدان الثعالب
وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والقتل والسلب المقصودة لابدان الذياب
واشكالها والعجب للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك **ولكل باب منها** اي من الصياصي
التي هي ابواب لما عرفت من كون الصيصة الانسية باب الابواب **جزء مقسوم** اي من الخلق الذي يتعلق
بتلك الصياصي لحرص صياصي كالخنزير والنمل فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صيصتيهما
جزء ومقسوم من الحرص بحسبهما ولا حرص بعض افرادهما كحرص الباقي بل لكل فرد منها حرص خاص لا
يشاركه فيه غيره والسبب فيه انه بحسب شدة كل خلق مذموم في النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من
باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن حصرها
الا الله تعالى يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات
الموصوفة به دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقي فلكل خلق كالشر مثلا حد معين
من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب

واشباهها ثم بحسب شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا يختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب
الشديدة الشر والضعيفة الشر المعتدلة كالكلاب السلوقي والمعلمة ككلاب الصيد ولاختلاف التناسخ الاخلاق
المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلف الحيوانات فيها فان اخلاقها
كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات مستفادة
من الانسان لانها كانت موجودة فيه وسارت منه اليها **وما يقال ان عدد الكائنات**
اي من الابدان الحيوانية **لا يفي على عدد الفاسدات** اي من الابدان الانسانية وهو وجه المشائين
تمسكوا به في ابطال التناسخ **فباطل** اما وجه التمسك به فان يقال لو كان التناسخ حقا لوجب انطباق
اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة و
التالي باطل لما تقدم مثل اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد
فان لم تمانع وتدافع عن ذلك البدن فقد تعلق عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه وان تمانعت
وتدافعت عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت
نفس واحدة باكثر من واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم تتعلق فان حدثت لبعض
تلك الابدان نفوس جديدة والبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها
نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الحديثة بلا نفس وكل محال واما بطلان التالي فلان الكائنات
اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين بل نقول
لا تتقايس فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم ولان الفاسدات اكثر كما في الوباء العام
والطوفان الشامل واما وجه ابطاله فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان
تولد كل نملة من يوم بانتقال نفس حريص اليه مات في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس
حريص مات من الوف من السنين وقد فارقت صياصي كثيرة الى ان وصل الى هذه النملة فان نفس الحريص
لا يلحق الصيصة النملية عند الموتة الاولى بل بموتات كثيرة واليه الاشارة بقوله **لان الانوار المدبرة**
المترقية في الازمنة الطويلة كثيرة وهي مندرجة في النزول اي الانحدار من بعض الحيوانات الى بعض
فان من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب الجميع تلك الهيئات ثم يترقى على
الترتيب من الاكثر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم
بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة مندرجا في النزول الى ان تفنى كل تلك
الهيئات وحينئذ يتصل بعالم العقول **واصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النملية الا بعد مفارقة**
صياصي انواع كثيرة اي ذوات هيئة حرص هي طبقات النيران ودركاتها **متفاوتة المقدار** اي في
العظم والصغر كالخنزير والنمل **والعلايق** اي من كثرة الحرص وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها
بالترتيب بالتدريج حتى ينتهي النفس الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان

ذاهبة حرص فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات وزالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها
من الهيئات الردية فتخلص عن مضايق عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية
الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا يرتقي منها اي من صياصي الانواع الكثيرة الى الانسان
شيء اي من تلك النفوس لئلا يلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار اعلى الابدان الانسانية
من صياصي اي العدد الكثير الذي هو النفوس المفارقة الحاصلة من صياصي قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا
كالابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء الى الانسان لكان الفاسد
اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة او ريح يموت وينفسد من كل واحد
من هذه الحشرات في ساعة ما لا يمكن من نوع الانسان في الوف من السنين ولهذا قال لئلا يلزم صعوبات
لاستلزام كل واحد من الحشرات صعوبة الانطباق ولما التمسك بالوباء والطوفان في كون الفساد
اكثر من الكائن فليس بشيء لان الوباء العام الجميع اصناف الحيوانات الشامل الجميع بحيث لا يتجاوز
اصلا غير مسلم والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم بكون
من مات فسد لو سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون الفاسد من الانسان
اكثر من الكائن من الحيوان لجواز كون الحشرات الارضية كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان وامثالها
شل ما فسد من الانسان وبهذا يخرج الجواب عن الطوفان وتنقص العلائق اي البدنية بالسكرات
وشدة الموت والبلايا اي ولشدة البلايا من الالام والمصائب ولكل مرتبة اي من المراتب الانسانية
بحسب الاخلاق كبارا واوساطا وصغارا اي من انواع الحيوانات التي فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق
ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الحيوانات تشبههم خلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي
يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع ومعيشتها فلاجرم بعد موت ذلك القوم ينتقل اي نفوسهم على
التدريج في تلك المراتب والمدارج الى الاكبر ثم الاوسط على المراتب الكثيرة اذ لا بد من اشتمال عليها
بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارهما في شخصين او نوعين ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك
الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات
تعلق بالحيوانات المناسبة لتلك الخلق في عالم المثال على التدريج الى ان تزول فح يترقى الى العالم الجنان
وعند هؤلاء اي الاشراقيين ما يقال وهو للمشائين ان كل مزاج اي انسانيا كان او غيره يستدعي من
النور القاهر نفسا متصرفا فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم في غير الشخصية الانسانية لما تقدم
من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصي المتكثرة مقصورا على قبول النفوس التي تنقطع
تعلقها عن الهياكل الانسانية متعلقة بتصرفها الى ان تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب
الصحة ينتهض عليهم ما يورد من جهة المشائين بناء عليه ولهذا لم يتعرض لجوابهم ثم استظهار لما
قدمه ههنا ولان حجج الفريقين في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما ستصرح بقاله عند

هؤلاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو وجه اخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره
انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل وقت فساد صيصة انسية وكون صيصية صامتة متقدم
كالنطفة في ابطال اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انسانى ببدن
اخر حيواني عقيب المفارقة والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك زمانا لجاز
اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون التعلق عقيب المفارقة فيكون عقيبها ويلزم
منه انه متى فسد بدن انساني حدث بدن حيواني فيتصل بكل فناء كون بل الوقتان لكنا ادعينا وقلنا بطلان
التالي فلقولهم انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة
وهذا الوجه باطل ايضا عنده ولذا قال ليس بمتوجه ايضا اي مثل ما قبله وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور منضبطة بهيئات فلكية غائبة عنا اذ من الامور الفلكية
المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولا نطلع على اسرارها ولعل هذا التطابق وجب لقانون مضبوط في الغاية
الازلية ولم نطلع عليه لغموضه على القوى البشرية كما يجب اي القانون المضبوط في نفس الامر وان لم نكن
نعرفه في خسارة بعض ونجح بعض بحيث لا يبقى الحال بينهما معطلا وكذى اي يجب ذلك القانون المضبوط
في موت بعض الصياصي حيوة بعض منها لئلا يبقى النفوس معطلة بين البدنين هذا اي انتقال النفوس
الناقصين الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس مذهب المشرقيين اما عدم العكس فلاستلزامه
كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه تعطيل النفوس
المتعلقة اليهما عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفهما على الات الجسمانية ورذايل الاخلاق المتوقف الحيوانية
على الابدان الحيوانية لزوال الرذائل عنهما بالعذاب ولشدة الموت والمصائب باستعمال الابدان
التي هي طبقات النيران كما تقدم وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله اي من
نوعه كمن فرس الى فرس آخر ما لم يلزم المزاحمة التي في الانسان لاستعداد الفيض فانه لو كان لبدن
الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان لما جاز النقل من فرس الى فرس والا لزم في بدن
واحد حيواني نفسان كما لزم في الانسان وهو محال وقولنا ما لم يلزم المزاحمة كان من كلام المجوزين
وهو الظاهر دليل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ولا نافيا قصد
هذا قولهم انه لا يلزم في غير الشخصية الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو
التردد وعدم الجزم كما ذكر ههنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد سيما وقد قال وعند
هؤلاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه ليس كذلك وقال المشاؤن جميع الامزجة
اي الحيوانية مستدعية بخواص مزاجها نفوسا متصرفة اي من المفارق فيلزم فيها اي في الامزجة الحيوانية
ما ذكرتم في الانسان اي من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفيضة
من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس مستنسخة اجتمع على البدن الحيواني

الى سقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم قايلون

نفساً وهو محال والجواب عنه قد سبق انفاً فلا حاجة الى الاعادة هذا اى تناسخ النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه كلام متفق عليه من المتنازعين مذهب المشائين وافلاطون ومن قبله من الحكماء بالنقل وان كانت جهات النقل وهى ان النقل الذى قالوا به هو من الانسان الى الحيوان فقط او اليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة قد يقع فيها خلاف وتمسك بعض الاسلاميين اى في صحة التناسخ ووقوعه بايات من الوحى مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلوداً غيرها اى ابدانا اخرى ومثل قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى ابدان الحيوانات كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى فى تلك النيران التى هى الابدان وقوله وما من دابة فى الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم اى انهم كانوا طوايف مثلكم فى الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انه انتقل عن الصورة الانسانية الى هذه الصور وايات المسخ والاحاديث الواردة فى ان الناس يحشرون على صورة مختلفة تجب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اى مسخهم اليهما وجعلهم عبيد الله المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر والجمال وامثالها وقوله فقلنا كونوا قردة خاسئين يعنى بعد المفارقة البدنية وقوله ويحشرون يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس وقوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون وهذا قال عليه السلام يحشر من خالف الامام فى افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش فى المخالفة التى يعين بالاحمقية والبلادة فيكشف فيه ولمكن البلادة فيحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد فى الوحى حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من ابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نموت مرات اخرى وكقوله تعالى فى السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم لا سيما الانتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التى هى الجحيم لغلبة الاخلاق المرضية والملكية المحمودة عليها واذا لم تنتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يموتون فى الدنيا الا الموتة الاولى وهى مفارقتهم عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعنى ان بدل الكلب يد رجله ولسانه اعنى صوته الذى هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الشنيع الذى هو الشر وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضائها بافعالها السيئة وهذه الايات على كثرتها ليس فيها شيء يصلح لان يكون مرجحا لراى التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة فى كتب التفسير يخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد الاطلاع عليها وصغوا اى مال اكثر الحكماء اليه اى الى التناسخ حتى ان ارسطو نقل عنه انه رجع رايه فى ابطال التناسخ الى راى استاده افلاطون وبقى المشهور فى كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اى عن نجاسات الجهل والاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم

الحقيقية

الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور دون النقل لانه انما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما نصفه ذوق حكمة الاشراق يعنى ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم فى الفصل الثانى لهذا الفصل على احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقائها على الاحوال الفاضلة مبنى على اصل بقائها فلذلك شرع فيه قايلا واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فنا صيصته فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه والا لما وجد لوجوب مقارنة وجود المعلول وهو عدمه لوجود العلة التامة وهى ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطله موجبه وفى بعض النسخ موجده وهو النور القاهر فانه لا يتغير لا ستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا ثم الشىء يعنى النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعنى النور المدبر لان الانوار المدبرة هى اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهى لازمة لها غير منفكة عنها بذاته واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر سابق فى الحكم بحدوثه الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط وهو حدوث البدن وفيه بعد ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه ومع وجوبه ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس بينهما تزاحم على محل ومكان لتقدسهما عنهما اما تقدسهما يعنى تنزههما عن المحل فلتجردهما واما عن المكان فلتجردهما عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا يكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذى يبطل البياض عند مزاحمته له فى محله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا وليست حالة فى الغواسق الا كالاعراض لتشترط فيها اى فى تنورها وحصولها مقابلة كاشتراط مقابلة الحى الباصر فى حدوث صور المرايا او استعداد محل كاشتراط استعداد البدن فى قبوله لاثار النفس وذلك لان حلول الشىء فى الشىء مشروط باستعداد المحل لقبوله وكما ينتفى ما يقابله بقيام التضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابلة ولا بنفى مضادها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد فهذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدأ المدبرات اى العقل المفارق بمتغير اى ليلزم منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا يكون هى اى المدبرات كمتعلقات وفى بعض النسخ كمتعلقات حصلت من احوال المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة والحاصلة فى الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة ببطلان تلك الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اى غير المدبر وتقديره كمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غيره كالمعلقات اى الصور الحاصلة من المرايا الصقيلة فانها اى فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروطة وفى بعض النسخ مشترطة بشهود الحى الباصر ولهذا يبطل تلك الصور ببطلان صقالة المراة والباصرة فان نسبتهما الى تلك الصورة كنسبة المحل الى النقوش التى فيه اذ نسبتهما عما انفرع عليه تلك الصور التى يتعلق بالمفارق بما يتوقف عليه تلك الصور الى تلك الصور وليها من الحواس كنسبة المحل الى الحال الا كما ان النقوش يتغير ويبطل

بتغير المحل سواء كانت النقوش حاصلة من المحل او من غيره كما ان تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل لها اى المرآة
والجليدية والبها الاشارة بقوله ونسبة غير نفس الفاعلية اى مما يتوقف عليها تلك الصور اليها اى لتلك الصور
من الآثار والخواص كالمحل المنقوش وفى بعض النسخ المنقوش كانت اى النقوش منه اى من المحل او غيره وانما
قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصورة ولا المرآة فاذا بطل المحل المبدأ اى المحل المدبر الذى
حصل منه المتعلقات بطلت اى المتعلقات واذا لم تكن نسبة المدبرات الى اصلها اثباتها واستمرارها كنسبة
المتعلقات الى اصلها المغيرة وعدم استمرارها فلا يتصور بطلان الانوار المتعلقات بل يدوم الانوار
بدوام موجبها وهو المراد من قوله فالنور المجرد موجبه دايم فيدوم ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم
لكان انعدامها للهيآت الظلمانية لانها التى تضادها وتنافيها ولو كان كذا فنفى الاستعداد بنزع علاقة البدن
كانت اى الانوار المدبرة اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فيبقى ببقاء
النور القاهر الذى هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحيته لقبول
تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان مع مرابطات نظم الكتاب واما تقريره على القانون الطبيعى فان النفس
لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما هو لعدمه مدخل فى بقائها كالاضداد
او لبطلان ما لوجوده مدخل فى وجودها كالشرط والكل باطل كما تقدم فكذا بطلانها ويمكن تقريره
على هذا المطلوب بوجه اختصارى يتحد فيه عدة مقدمات وكانا قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان
النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة فى الجسم بل هى ذات آلة بقاء الخرج الجسم بالموت عن صلاحيته
ان يكون آلة لها فلا يضرها خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة بالصدى عن قبول
نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة له بل كانت باقية
ببقاء العقل المفيد لوجودها كما انه ممتنع العدم لما عرفت فكذا انه يمتنع عدم النفس وهو المطلوب

فصل

في بيان خلاص الانوار القاهرة الى عالم النور دون النقل والتذاذها باللذات العقلية
فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهرها بعد المفارقة كما كون البدن مظهرها قبل المفارقة
وبالجهل كالمرآة للصور وها هنا النور ذا المرتبة من شواغل البرازخ اى من انواع الغضب والشهوات الجسمانية
واصناف التوهم والتخيلات الجرمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه الفضائل الخلقية ومواظبته
الرياضات التصوفية يكون شوقه الى عالم النور القدسى اكثر من الى الغواسق لزوال المانع بالكلية عن
الجهل والرذائل ووجود المقتضى بالكلية بالعلم والفضائل مع ان النور بطبعه مشتاق الى سنخه
فكلما ازداد نورا وضوءا اى ازدياد الفضائل ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر واذا ذوقه قربا
اى عقليا من نور الانوار ولو كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التأثير مع حجبها جذب شواغل البرزخ
عن الافق النورى لما تجذب الشواغل متناهى قوة التأثير فلا يقاوم غير متناهى قوة التأثير لكن حجبها
لجذب حقولها متناهية التأثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوى عشقها وشوقها

الى عالم النور واستصحاب بالانوار القاهرة وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فاذا انقدت
صياصيها لا ينجذب اى بالتناسخ الى صيصية جزئية اى من ابدان الحيوانات الصامتة المنتكسة لكمال قوتها
وشدة انجذابها الى ينابيع النور اى عالم العقول والنور المعنوى بالشوارق العظيمة اى الفائضة عليها من العالم
كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اى اصله وهو عالم النور فينجذب الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلى المجرد
اى المسمى بما ذكرنا لا ينجذب الى مسرهن الصياصى اى المنكوسة الصامتة لان انجذابها اليها انما كان
للضعف وقد تقوى فلا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قهرته الظلمات ليكون له نزوع اليها
فيخلص اى بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا اى طاهرا من الجهالات والخيالات
العلايق الجسمانية والعوائق الجرمانية بقدس الله اى طهارة وكذا ما في بعض النسخ بقدس بفتح الدال
والجواهر القدسيين ولما كان من المبادى لا يتصور القرب بالمكان لتنزهها عن تعلق بالاجسام
بل اى يتصور القرب منهما بالصفات اى العقلية والمعانى المجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات
اى عن علايق الجسم اقرب منها اى من المبادى والشوق اى الى العالم العلوى والصقع الالهى بالاجتناب عن الرذائل
واكتساب الفضائل حامل الذوات الدراكة الى غير الانوار اى الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا
وارتفاعا الى النور الاعلى وفى نسخة الى عالم النور الاعلى والمعنى واحد ولما علمت ان اللذة وصول الملايم
وادراكه اى ادراك ذلك الشئ لحصول ذلك اى الملايم والالم ادراك حصول ما هو غير ملايم الشئ من حيث
هو كذا وقد عرفت فائدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات اى الحاصلة للحيوان ولا
من النور المجرد ولا شئ ادرك منه لانه الادراك لما عرفت انه ادراك لا يزيد على ذاته فلا شئ اعظم لذة
من كماله وملايماته لان اللذة تتقيد بالادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل كانت اللذة
اعظم والبهجة اتم سيما وقد عرفت ان اللذات فى طلسمات الانوار المجردة اى فى الانواع الجسمية
التى هى اصنام الانوار وطلسماتها منها اى من الانوار المجردة ترشحت وهى اى الطلسمات ظلالها
اى ظلال الانوار المجردة وما كانت ظلالها فكل ما فيها من الكمالات يكون منها والغير الملايم
لها اى للانوار المجردة المدبرة هيآت ظلمانية وظلال غاسقة اى مظلمة لحقتها من صحبة البرازخ الظلمانية
التى هى الابدان الدنسة وشوقها اى من الانوار المدبرة الى الظلمات اى ما لحقها من صحبة البرازخ هو
الحجب تمنع الانوار المدبرة عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية
ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها بالكثرة لان النور لا يخلو
عن الشواغل البرزخية الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت لا تلتذ بكمالاتها اى بفضائلها العقلية النورية
ولا يتألم بمعاداتها اى افاتها التى هى رذايلها الجسمية الظلمانية كشديد السكر اذا وصل اليه شئ ما
او ازعجته اى ازعجه عاهة وهو متخبط فى سكره فهو لا يدرك ما اصابه للحجاب التعجبية وبما
هو السكر من لم يلتذ باشراقات القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة اى العقلية

المحضة فهو كالعشق اذ الحرارة الوقاع اى مع وجودها فى الاعيان وكان لكل من الحواس لذة والم اليس كلذة
الحرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة بالنغمات اللذيذة والذائقة بالطعوم الطيبة ولذة
الوهم بالرجاء والتأمل والمها باضدادها وكذا باقى الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها وكذا ما للشهوة
والغضب اى من الم واللذة اذ لا يخفى ان الانتقام لذة الغضب وكذا المها لا الم ولا ان النفس بحسب كل قوة لها
وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ان تحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة
يتشبه بالمبادى بحسب الطاقة البشرية حتى تتجرد عن المادة من جميع الوجوه وتتنقش بهيئة الوجود وهو المراد
من قوله وكان النور الاسفهبد اعطاه قوة قهر ومحبة فقهرها فان القهر للنور على ما تحته فى سنخه اى فى اصله
وطبيعته وكذا الحب اى محبة النور لما فوقه فى سنخه ايضا واذا كان كذلك فينبغى ان تسلطه اى النور الاسفهبد
قهره اى قوته الغضبية على الصيصة الظلمانية اى على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها ومحبته
اى قوته الشوقية وعشقه الى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة
وان كان ممن كتب عليه الشقاوة فيقع محبته وعشقه على الغواسق اى البرازخ الظلمانية فيعتبره
الظلمات اى البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد بذلك عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان
الشيخ قال فى الشفاء وكانه ليس تبرؤ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة
مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك يصده عما هنا ولا يتم السعادة مع ذلك الا باصلاح الجزء العملى هو
الخلق ولما كان ذلك كذلك اراد المص ان يشير الى الخلق الذى يبعد عن هذا العالم ويقرب الى ما هناك
فاشار الى مكارم الاخلاق باسار حنيف ولبيان اشتمال كلام المص عليها نقول الخلق ملكة نفسانية
يقتضى سهولة صدور الفعل عنها من غير احتياج الى فكر وروية ولانه قد تقرر فى علم النفس ان لها
ثلث قوى متباينة باعتبارها يصير مبدأ لصدور افعال واثار مختلفة عنها بمشاركة الارادة احدها
القوة الناطقة المسماة بالنفس الملكية وهى مبدأ الفكر والتميز وشوق النظر فى حقايق الامور وثانيها
القوة الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهى مبدأ الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ بالمطاعم
والمشارب وثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهى مبدأ الغضب والتهور والاقدام
على الاهوال وشوق التسلط والترفع ومصادر النفس يكون بحسب اعداد هذه القوى فان حركة النفس
الناطقة ان كانت باعتدال حصلت لها فضيلة الحكمة التى هى الوسط بين طرفى الافراط المسمى بالسفه
والجربزة وهو استعمال القوة الفكرية فيما لا يجب او فيما هو ازيد من الواجب وبين طرف التفريط المسمى
بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة وهى توسط القوة العملية فيما يدبر الحيوة
اولا يدبر وهى المتوسطة بين البلادة والجربزة غير الحكمة التى هى ارتسام الحقايق فى النفس فانها كلما
كانت اكثر فاجود كيف فقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام وقل رب زدنى علما وان كانت حركة النفس
البهيمية باعتدال وهو ان تطاوع العاقلة وتمنع بما تقتضيه حصلت فضيلة العفة التى هى الوسط

بين طرف

بين طرفى الافراط المسمى بالشره وهو الولوع باللذات ازيد مما هو الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالخمود وهو
سكون حركة النفس البهيمية عن طلب اللذات الضرورية التى رخص الشرع والعقل بالاقدام عليها من جهة
الايثار لا من نقصان الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان تنقاد للعاقلة ولا يجاوزها فى هيجانها
حصلت فضيلة الشجاعة التى هى الوسط بين طرفى الافراط المسمى بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه جميلا
وبين طرف التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر مما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضايل الثلث اذا حصلت
وامتزجت حصلت من تركيبها حالة متشابهة هى كمال تلك الفضايل وتسمى بالعدالة وهو الوسط بين الظلم وهو
تحصيل اسباب المعاش من الوجوه الغير الجائزة وبين الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب
والانقياد له اخذها منه بالمذلة لا بالاستحقاق واذا عرفت ذلك علمت ان قوله وانما يقع محبته الى عالم
النور كما ينبغى اذا عرف ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اى من نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس
المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية وتركيباتهما والمعاد وغيرها اى غير المذكورات
والحاصل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثل فى ذاته اعيان الموجودات من المبدأ
الى المعاد فتمثل مع ملكة حقيقة متمكنة من جوهره على حسب الطاقة البشرية اشارة الى الحكمة النظرية
لانها معرفة الموجودات على ما هى عليه بقدر الامكان ولما كان تدبير الصيصة والعناية بها ايضا لازما
لتحفظ التركيب البدنى مدة يحصل فيها كمال النفس فانها قال ايضا لكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله
فجود الاخلاق الاعتدال اى التوسط فى الامور الشهوانية اشارة الى العفة وهى مطاوعة النفس البهيمية
للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الراى بحيث يظهر اثر الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة وهى
النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب من الامور الهائلة ويقدم بحسب الراى ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا
وقوله وصرف الفكر اى الاعتدال فى صرفه الى المهمات البدنية اى الى ما لا بد منها دون غيرها من ارزاق
اشارة الى الحكمة العملية وهى توسط القوة العملية فيما يدبر الحيوة والى العدالة وهى اتفاق هذه القوى بعضها مع
بعض وانقيادها المميزة حتى يظهر فيها اثار الانصاف والانتصاف وذلك لانها اذا لم يطلب ازيد من المهم يحفظ
وانا صرفت الفكرة الى المهم لا يتظلم اذا لم يظلم ولا يتظلم بتشنيعه العدالة وظهر بما قررناه اشتمال كلام المصنف على
مكارم الاخلاق كما ذكرنا ولا خلاص لمن يكن اكثر همه الاخرة واكثر فكره فى عالم النور لتوقف خلاص الانسان على
كون اكثر همه الاخرة واكثر فكره فى عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الحق وعلو عالم النور عليه
والنفس بعد المفارقة تحشر حيث همتها وفكرها واذا تجلى النور الاسفهبد بالاطلاع على الحقايق اى حقايق الموجودات
والمعنى انه اذا تحلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التى هى الاطلاع على حقايق الموجودات وعشق ينبوع النور
والحيوة اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة وتطهر من رجس البرازخ
اى تخلى عن الادناس الطبيعية التى هى الرذايل كما تحلى بالفضايل فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن
تخلص من الصيصة اى البدنية بالكلية وفى اكثر النسخ عن صيصته وفى نسخة عن حجابه والكل متقارب

او كلاهما اعم واشمل وانعكست عليه اشراقات لا يتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما
سبقت الاشارة اليه ومن القواهر ايضا كذلك اى ينعكس عليه منها اشراقات غير متناهية من غير واسطة
ومع الواسطة ومن الاسفهبذية اى ينعكس ايضا عليه من الانوار المدبرة الاسفهبذية الفاضلة الطاهرة
الغير المتناهية في الازال لان لكل واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد منها لا يتناهى فيلتذ الى لا متناهى
وكل منها اى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة يلتذ بالسوابق اى من النفوس المفارقة ويلتذ به اللواحق
ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى وهى اشراقات ودوائر عقلية نورية وانما شبهها بالدوائر
لكون الاشراقات احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيط بعضها ببعض ويزيد في رونقها اشراق جلال
نور الانوار ومشاهدة لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق جمال الغرة الشمسية في رونق اشراقات
الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد
ان يذكر لفظ المدرك لقرينة المدرك والادراك وادراكه ومدركه لا يقاس الى تلك الظلمانيات اى
الجسمانيات فان القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار افضل
من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا المدرك للانوار لكونه نفس المجردات
اكمل من المدرك للقوى لكونه الاجسام وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من القوى على لانه ادراك النور لكونه
نسبة بين شريفين اجل من ادراك القوى لكونه نسبة بين خسيسين واما لان ادراك النور اقوى فلانه يدرك
ظاهر الشىء وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر والقوى بعلمه لعدم فساده واكثر لان مدركه قد لا يتناهى و(…)
الى الكنه لانه تخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واصح لانه لا يدرك الشىء على خلاف ما هو عليه فلا
يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم وتخيله لما حصلت العقايد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية في الجميع لا
لا تدرك باطن الشىء ولا يدوم لفسادها بفساد البدن ولا تدرك غير المتناهى ولا الشىء خالصا عن الزوايد بل
مع شوب كادراك الشىء مع طول وعرض وقرب وبعد الخيرة فلا امتناع ان يدركها الحس الا كذلك ولا
على ما عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا وغيره من اغلاط الحس التي عرفتها ولولا ان العقل يدرك الحس
من باطلها لما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كانت
اللذة اعظم كلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفي موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد او الموضع قليل
الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملايمة كما ان لذة النظر الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل
حسنا وحيث ان الامر كذا فكما انه لا يقاس تلك الروحانيات الى تلك الجسمانيات لما بينا من المفاضلات كذلك
لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الحس الجسمانيات اذ التفاوت بينهما
على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما ما بين بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان ندرك
في عالم الغربة فلذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية في عالم العالم واليه الاشارة
بقوله فلذة اى لذة النور المجرد لا يقاس الى لذتها اى لذة الظلمانيات يعنى الحسية البهيمية ومن يعلم ان الامر

على ما يظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولم يعلموا ان لذة الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم
وافضل من لذات البهايم بماكلها ومشاربها ومطاعمها ومآربها ولا يطلبها اى لذة النور في هذا العالم لكوننا
محجوبين عنها بسبب المواد وعلايقها وعوايقها كيف اى كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية
وكل اى والحال ان كل لذة برزخية اى جسمانية ايضا انما حصلت بامر نوري مترشح على البرازخ لما سبق
من ان جميع اللذات من النور وان اللذات الجسمانية بعضها رب النوع ويرشها على اشخاص ذلك الطلسم
حتى ان لذة الوقاع ايضا رشح من اللذات الحقة اى النورية الروحانية فان الذى يواقع لا يشتهى اتيان (…)
عن النور المدبر واثاره العرضية لا يشتهى الا برزخا جا الا فيه شرف ما اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بد
من النور ولذلك لا يشتهى اتيان الاصنام وان كانت في غاية الجمال لخلوها عن النور ولا اتيان الميت
في الحس لعدم قبوله اثار النفس من الاشراق كقبول الشاب وتتم اللذة بالحرارة التى هى اخت عشاق النور
ومعلولاته ولهذا كلما كان احر كان الذ والحركة التى هى اخت معلولات النور وعشاق ولهذا لا (…)
لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ فتحركت قوته المحبة وقهر حتى يريد الذكر ان يقهر الانثى فوقع الحب (…)
الازدواج بطرفية القوتين من عالم النور محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع الذل على الانثى على نسبة ما في العلة
والمعلول العالى والسافل وكل اى من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى اى من بينهما
وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار المجردة العقلية واتماد الالة اى مادة رفع الحجاب طلب النور الاسفهبذ
لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه وكان النور الاسفهبذى الذى لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبذى
الاخر بلا حجاب ليلتذ به التذاذ المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذى بين الانوار المجردة
انما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى كما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تباين
الاشخاص الجسمانية لانها يتحد من غير ان يصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد ويتفرق من غير تباين
لانها واحدة من حيث ان لكل واحد منها ذوات كثيرة في وحدانية بسيطة وكما ان النور الاسفهبذ حال كان
له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره توهم انه فيها وان لم يكن فيها لتجرده عن المواد كما عرفت فلا
للنورية اذا فارقت اى الابدان الكاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله من شدة اى اذا فارقت الابدان
وهى على الحدود من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية
معها اى مع الانوار يتوهم بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهرها اى المدبرات قبل المفارقة
وبحسب ازدياد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك المحكام ازداد الانس واللذة في الناس وكما تعاشق الجلو
اى يزداد بازدياد المحبة والغلبة هنا اى ازدياد اللذة بحسب ازدياد المحبة المشوبة بالقهر هنا اى في
هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فيه لكثرة الحجب في عالم المحبة الحقة التامة والقهر التام الخالصين الله
اى عالم المحبة الذى كله نور وبصيص وحبوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة في ذلك العالم اعظم
لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا فان الشيئين

لا يصيران واحدا لانهما ان بقي كلاهما فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد وان بقي احدهما وانعدم الاخر فلا
اتحاد ولينقهر غير الاجسام اي في المجردات اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعني المجردات بالاتصال والامتزاج
شيئا واحدا كالاجسام والالفاظ الواردة في كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة بظواهرها على الاتحاد و
الحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول لانه انما يكون في الاعراض المفتقرة
الى المحل لا في الجواهر القائمة بذواتها وشدة القرب توهم الاتحاد والحلول فحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفر الله
كما نقل عن الجنيد ويكون ابي الحسين بن منصور والمسيح بن مريم وامثالهم والمجردات اي النفوس المفارقة عن ابدانها
لا ينعدم اي بعد المفارقة لدوام علتها بدوام علتها كما اذا عرفت واذا كانت موجودة فهي ليست شيئا واحدا فهي
متمايزة امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص وفي بعض النسخ وتخصيص
مسوى على تشخصات الصياصي والحاصل ان الانوار المفارقة قد يمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالابدان و
احوالها لاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك يختلف هيئاتها فلا يشترك اثنان في الهيئات من
جميع الوجوه بل يفترقان فيها ويتميز احدهما عن الاخر بها بل اي المجردات الاسفهبذية لا ينعدم بل يبقى
بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها الانوار التامة اي القواهر العقلية كما صارت المرايا مظاهر المثل اي الروحانية
المعلقة لا في محل لكونها المثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهرها فيقع على المدبرات سلطان الانوار
القاهرة ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فيقع اي المدبرات في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بها
لذتها وقهر العالم الاعلى غير مفسد اي لكون قهر العالم الاعلى عليها اشد من قهر الاضداد بعضها بعضا واقسامها
اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك لما عرفت ولانه لا اضداد هنالك لانه ليس ثم الا الذوات النورية
التي هي كلها نفس الوجود ولا ولاد والذة تعلق موجدها وتقدس مبدعها بل اي قهر العالم الاعلى غير مفسد
بل قهره يكمل اللذة اي للانوار المجردة لكون قهره مشوبا بالمحبة والمدبرات القاهرة اي باجتناب الرذائل
واكتساب الفضائل الشبيهة بالقواهر اي في الطهارة ونحوها مقدست بقدس الله اي طهره وطهرت طوبى
لهم وحسن ماب

فصل

في بيان احوال النفوس الانسانية بعد موتها ولا تخلو عن اقسام
خمسة لان النور الاسفهبذ اما ان يكون كاملا في الحكمتين العملية والعلمية او متوسطا فيهما او كاملا
في العملية دون العلمية او في العلمية دون العملية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل في السعادة ومن السابقين
المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو
الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال الشقيين في الهاوية وما ادريك ما هية ولا تذكر حكم القسم الاول
في الفصل السابق حيث قال واذا تجلى النور الاسفهبذ بالاطلاع على الحقايق وتطهر من رجس البرازخ
يعني اذا تزين بالعلم والعمل تخلص عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانعكس عليه اشراقات لا
يتناهى الى اخره اشار حكم الثاني والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين اي في العلم والعمل وهو احتراز
عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمهما ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة

وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر
الزهاد من المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة واتفاقا بحرف العطف ليكون كالنص فان السعداء
من الكاملين في العلم والعمل او في السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من
المتنزهين اي من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى
عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية اي الاجرام الفلكية لكن يختلف مظاهرهم بحسب اختلاف
هيئات نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى
ولها اي وللمتوسطين والمتنزهين يعني لنفوسهم ايجاد المثل اي الروحانية المعلقة لا في محل والقوة
على ذلك اي على ايجادها فيستحضر من الاطعمة اللذيذة والصور اي المليحة والسماع الطيب وغير ذلك من
الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها على ما يشتهي اي تستحضر على الوجه الذي يشتهي وتلك الصور اتم
مما عندنا اي من صور هذا العالم فان مظاهر هذه اي هذه الصور التي عندنا وحواملها ناقصة لانها
هيولى عالم الكون والفساد المشتركة والمتبدلة دائما من حال الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى وهي اي مظاهر
تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التي لا يتكون ولا تتفسد ويخلدون فيها اي في تلك البرازخ اما ابدا
على ما يشعر بظاهر لفظ الخلود وتعليقه وهو قوله ببقاء علاقتهم مع البرازخ العلوية واما زمانا طويلا كما في
خلد الله دولته والاول مذهب بعض الذاهبين الى ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك
اذا لم يكن له استعداد الخلاص الى النور ولا الترقي الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل في العلم دون العمل
لا يخلد فيه بل يرتقي من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى العالم النور ان كان له استعداد
التخلص اليه والثاني مذهب افلاطون لانه ذهب الى انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد بل ينتقل
من البعض الى البعض فان النفوس التي مظهرها الفلك الادنى الذي للقمر يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا
حتى يزول عنها بعض الهيئات ثم ينتقل الى فلك عطارد ويقيم فيه زمانا كذلك وكذا الى ان يرتقي من فلك
ادنى الى الاعلى على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى
يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض رقت اليه والا خلدت في المحدد وذهب
بعضهم الى انه لا بد من المرور على الافلاك والخلاص الى عالم النور المحض واليه يميل صاحب اخوان الصفاء والحق
ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق بها ينتقل علاقتها عن هذا العالم الى عالم
المثل النورانية ويرتقي فيه من مرتبة الى اخرى حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم منه ينتقل الى عالم
النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل ترتقي في العالم الحسي و
المثالي على الترتيب من مرتبة الى اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل ثم يتقدم فيها بدءا من غير تعيين لان هذه العوالم
منازل ومراحل الى الله تعالى لا يستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور بدون قطع عالم
المثال لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك وبينه منازل لا تقطعها كما هو سنة الله في الارض
تقطعها بد

والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل في العلم دون العمل وكذا
احتمال ما يقترح به لكونه نقيضا من حكم الثاني والثالث بل هو هو لوفور الخلود بالزمان الطويل وقطائع الحجاب و
العلل الفاسقة يجذبها العلم الى الملاء الاعلى والفسق الى اسفل السافلين حتى تعذب زمانا ونحبا ينزل واما
القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا
اى ملتزقين بالارض على الركبتين واصبحوا في ديارهم جاثمين اى متكبين على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة
عن الخلود الى الارض اعنى الميل الى الجسمانيات والحب لها سواء كان النقل التناسخ حقا او باطلا فانهم
عوطي في القبض فيما اذا انتقل يعني حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية
اى عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون لها ظلال من الصور
المعلقة على حسب اخلاقها اى ظلال مثالية هي صور خيالية روحانية معلقة لا في محل على حسب هياتها التي
لها اذ ليس لها ما للكاملين ليتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور ولا ما للمتوسطين لتصير الافلاك مظاهر تخيلهم
وما فيهم من الهيات الردية يجذبهم الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست
مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة ثابتة في عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور بشعة مكروهة يتالم النفس بمشاهدتها
ومنها مستنيرة على ما قال ومستنيرة للسعداء يتنعمون بها وهي صور حسنة بهية على ما يلتذ ويلتذ به
اى على الوجه الذي يلتذون به من انهم غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين مما يشتهون
وللاشقياء سود زرق تنزعج منها النفوس كالعفاريت والشياطين ثم كيف يكون الصور المعلقة
المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون
بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنير والمظلم و
يذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي بمعنى انها مظاهر هذه المثل
للوجود في الاعيان لا في محل والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول
وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشبحية وهي عالم
المثال المعلق ومكان الصياصي المعلقة ليس كالمرايا وغيرها اى من القوى الخيالية والاشياء الصقيلة
كالماء والهواء ونحوها وليس لها محل اى من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير تقييد الى
مظاهر ولما كان كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم اى من عالم الحس يظهر بكيفية لعنصر في
الهواء وصفا وكذلك في الماء واجزاء الارض وربما ينتقل مظاهرها اى من مظهر الى مظهر اذ لها قوة
الانتقال فتظهر في الهواء مرة وفي الماء اخرى كما في غيره من المظاهر ومنها اى من هذه الصور المثالية المستقلة
في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه
ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف ونوع من الجن وكذا الغول فيرها اكثر من

في مظاهر وهيات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد والاراضي كثرتها بسبب لهم فيها على ما تحقق عند
المصنف بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب والى الاشارة بقوله وقد شهد اى عند جمع
لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شروان وقوم لا يعتدون من اهل مدينة تسمى ميانج
وهو من مدن اذربيجان انهم شاهدوا هذه الصور اى المثالية الجنية والشياطينية كثيرا بحيث اكثر اللذة
كانوا يرونهم بغتة من جمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم وليس مرة او مرتين بل في كل وقت يظهرون
ولا يصل اليهم ايدي الناس وقد جربه من امور اخرى اى من الرياضيات في المجاهدات صياصي اى جسد
صياصي اشباح مثالية مدبرة غير محسوسة لمن ظاهرها الحس المشترك وانما اكده بهذا كيلا يظن انه انما
ادرك بالحس المشترك لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما تنزعت بجميع الابدان وليس كذلك بل كان
يتدرع بجميع البدن ويقاوم البدن ويصاح الناس على ما في تجارب صحيحة اى لكونها رياضية وعلى
الاعتبارات العلمية مبنية تدل على ان العوالم اربعة الاول انوار قاهرة هو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق
لها بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة وهو الثاني
وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس واحد برزخية
الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيهما العناصر بما فيها من المركبات وفي بعض النسخ وبرزخيات والاول
اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى برزخين او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات
والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اى في الظلمانية العذاب
للاشقياء وفي المستنيرة النعيم واللذة للسعداء على ما قال ومستنيرة للسعداء على ما يلتذون به وهذا
الذي ذكره هو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحس
في البرزخين بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان وتزيد عليه
باشياء سيجيء الاشارة اليها ان شاء الله العزيز واما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن
لها ارباب انواع من العقول واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانسان عالم المثال ولكن
هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية
ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما يقتضيه من الملكات ان كان مدبرة
وبالابدان البشرية التي في اعلى طبقات الانسان ثم ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض
هذه النفوس الناطقة من فيض العقل المختص افاضة بعالم المثال ومن هذه النفوس اى الكائنات لاهل هذا
العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان من ذلك العالم والمثل المعلقة وهي الابدان التي تعلقت بها النفوس
المفارقة والمعنى ان منها تحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما بعد من ذلك القبيل ان
يكون لها مظاهر من هذا العالم كالماء والهواء مثلا فيظهرون فيها احيانا بحسب استعداداتها الحركات
الفلكية فادت النفوس الظاهرة بالصور المثالية في تلك المظاهر هي الجن والشياطين وفيها اى في العالم

المعلقة يعنى في عالم المثال **السعادات الوهمية** اى التى للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من نيل اللذات بما يشتهون
وانما سماها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس بأكل حقيقة **وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة و تبطل**
كالمرايا والتخيلات فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيل الحيوانى ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل او بفساد الالة
والخيال وحكم صور المرئية فى النوم حكم صور المرايا والتخيل فى انها حادثة يفيضها الانوار المجردة بحسب استعداد
النائم وما يعرضه من صفة وحالة وخلقه وهى مظاهر للنفوس الناعشة **وقد يخلقها** اى وقد يخلق المثل
المعلقة **الانوار المدبرة الفلكية لتصير** اى تلك المثل المخلوقة **مظاهر لها** اى للانوار المدبرة الفلكية **عند**
المتطهرين اى عند الاخيار وفى بعض النسخ عند المستبصرين اى من اصحاب الاعتبار والافكار اى ليظهر وا فيها
وما يخلقها المدبرات يكون نورية ويحصها الريحية اى ستخلق طيبة لان الاريحى هو الواسع الخلق الطيب
روحانية اى ستخلق روحانية لا جسمانية وفى بعض النسخ وقد يخلعها اى وقد يخلع هذه المثل المعلقة عن
مظاهرها اعنى عن المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها الانوار المدبرة الفلكية لتصير اى تلك المثل المعلقة المخلوعة
مظاهر لها اى للانوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين يظهرون فيها عندهم كما قلنا وما يخلعها المدبرات عن
مظاهرها الى الحق والظاهر انه تصحيف لان ما يخلعها المدبرات عن مظاهرها و يستحفظها لا يزيد على ما كانت
فلا يلزم ان يكون نورية ويحصها الريحية روحانية بخلاف ما خلقها المدبرات فانه بل يجب ان يكون
كذلك لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول اشرف **ولما شوهدت هذه المثل وما ناسبها** اى شاهدتها
في الحس المشترك اذ المتصل اليه من الحواس الظاهرة **فدل على ان المقابلة** اى مقابلة المشاهد **ليست بشرط**
للمشاهدة مطلقا والا لوقفت عليها كل مشاهدة وليس كذلك **بل انما توقف عليها** اى على المقابلة **الابصار**
لان فيها اى فى المقابلة **ضربا من ارتفاع الحجب** الذى هو شرط المشاهدة **وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح**
المجردة وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجائبه ولا يحصى
مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى
فيهما من الخلائق لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته وهو يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه
المثالية وقبول العنصريات ومركباتها اثار حركتها افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل فى ذلك
انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة وكل طبقة لا يتناهى
اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم و
للسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرهنون من الحكماء يشاهدونه
ويطلعون منه العجائب **وبه** اى وبعالم الاشباح المجردة **يحقق بعث الاجساد** على ما ورد فى الشريعة الالهية
والاشباح الربانية اى ويحقق ايضا الاشباح الربانية يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة او
الهائلة القبيحة التى يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التى يليق بظهور العقل الاول وتحقق فيهما اذ لكل من
العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم

ازظهرت

اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عليه السلام الباري تعالى الظاهر فى الطور
وغيره كما هو مذكور فى التورية وكما ادرك النبى عليه السلام مع الصحابة رضى الله عنهم جبرئيل عليه السلام الظاهر
فى صورة دحية الكلبى رضى الله عنه ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لجميع الانوار وغيرها من الانوار
المجردة يظهر كل منها فى صورة معينة فى زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول
والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهر وا فى صور مختلفة بالحسن والقبح
واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفى نسخة والاشباح
الزمانية وفى قول الاصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان لهذا العالم المتحقق اشباح زمانية **ويحقق جميع**
مواعيد النبوة اى ويتحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات
واصناف الالام الجسمانية اذ البدن المثالى الذى يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس
الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة **وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات**
الاشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اى السماوية **لا تحصى عددها**
على حسب طبقات الافلاك المترتبة فان النفس كلما كانت صفى تعلقت بطبقة اعلى **ومرتبة المقدسين**
من المتألهين اى من الكاملين فى الحكمتين النظرية والعملية المهذبين بالرياضات البدنية **اعلى من عالم الملائكة**
اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها وتفارقها ويمكن تجرد نفوس
الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة
دون النفوس الفلكية الملكية فيكون اعلى مرتبة واكثر منقبة منها واعلم ان فى العالم نفوسا افعالها ظاهرة
للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول وهى الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المجردة
اذا فارقت الاجساد متهذبة مستبصرة وسارت فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة فتسمى بالارواح
الطيبة والخيرة وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها غير متهذبة ولا مستبصرة ولم ترتق
الى ملكوت السماوات بل تعلق بالعالم المثالى مترددة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر من هذا العالم يظهرون
بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة وهى اجناس الجن والشياطين المفسدين فى العالم **فصل**
فى بيان ان الشر فى هذا العالم والشقاوة فى الاخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما داخلان فى قدر الله
الذى هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضى به لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات
كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم التى ليست بجعل جاعل وقرره بقوله **الشقاوة والشر انما**
فى عالم الظلمات اى فى العالم الحسى والمثالى الظلمانيين **من الحركات** اى من حركات العالمين **والظلمة والحركات**
اى فى عالم الظلمات **من جهة الفقر فى الانوار القاهرة** اى فى العقول **والمدبرة** اى النفوس **والشر لازم بالوسائط**
للزومها بواسطة الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة الفقر فى القواهر والمدبرات **ونور الانوار يستحيل**
عليه جهات ظلمانية فلا يصدر منه شر اى بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر اى بالذات

بل بعرض العمر اللازم منه القطر والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولية
لوازم الماهية الممتنعة السلب اي عن الماهية لان كون الشيء معلولا يلزمه للماهية كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر
اللازم عنه الظلمات بل الشر كما عرفت فالشر لازم المعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث
لما كانت لا يمنعه ذلك الماهية ومما استشعران يقال لو خلق المعلول بحيث لا يلزمه شر كان افضل واولى
اذ الوجود اذا كان برئا عن الشر كان احسن ولم يترك ذلك ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اي بجميع ما اشتمل
عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزمه شر اذ لو تصور الوجود ولم يمكن ان يكون احسن
مما هو عليه لو جد من الموجب لذاته لعدم البخل وعلى من يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما
هو عليه لانه لو امكن ذلك فعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فيأتي في علمه المحيط بالكليات والجزئيات
وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ينافي جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض
كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين المغربي رضي الله عنهما في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب
ان تعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال الذات وما يوجد شرا انما هو فيضه
الى عدم ما اذ لو كان موجودا وما فوقت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي
عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء
ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا معدمة لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك
ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا او لا لكان شرا اما لنفسه او لغيره وليس فليس والا صح ان الذي
انما يوجد شرا لانه انما يطلق هذه مستحسنة عن ابيه كما غيرها لو كان العدم مما هو عدم لا ينسب الى الفاعل
الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن ملحدة المجوس وكذا القدرية
الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شرير هو الانسان والمجوس الى فاعل
شرير غيره وكيف يقدر ريبان لا ولجب الوجود الا واحد والقسمة تقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده عن
الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشر لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه عدم البحت وشرا كثيرا
مع خير قليل فيحصل عن الخير المطلق هذا وكما يتساوى خيره وشره ولا شيئا في الحكمة الخيرية وخيرا كثيرا
يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب فلا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير
وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا وان يلزمهما الحجب مضا وماتا اسباب حرق او غرق نادر
وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها فلو انه لم يخلق هذا
القسم بريئا عن الشر يجاب بان هذا السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لم لا يجعل غير نفسه او لم
جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره
عن الخير الجواد فلا يجوز في حقه اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الا ترى ان الحكمة توجب
قطع عضو لسلامة جسد وكان الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات

هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه اشار بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم
حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى العالم الربوبي فالشر لا يعتد به
اصلا بالنسبة الى ذلك العالم الجليل لذلك وحقارة هذا ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيئا
قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي
مما في الارض الذي لا يسلم منها فانه في اكثر الاحوال سليم وانما يتضرر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات
لا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر وهذا يعلم ان الخير غالب
وان الشر نادر وغير مقصود بالذات وانه كان مقتضا بالعرض وقول من قال لم فات الخير على الاكثر
الناس الغالب عليهم صفا ذلك لانهم من الجهل والغضب والشهوة سلنا ولكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر
فلم يعاقب مطبوع اما الاول فلانه كما ان حال الابدان على اقسام بالغ في كمالها من الحسن والصحة ومتوسط
وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل ونازل شديد النزول من القبح
والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في الاخرة واذا اضيف الطرف
الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة واما
الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس منتقم من خارج بل هي حاملة عذابها معها فان قيل الافعال
المقدرة الى اقتراف شهوات وارتكاب جهالات فقارنت متلطخة وردايها اعمالها فاذت بما معها
كالمتألم بمرضه لنهمته سابقا او الكل بالقدر الذي هو متصل القضاء الاول الذي هو كالقضاء بموت
زيد فادام واحد ويتفصل الى موته في يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون
اتم مما عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه لا لعجز عنه يندفع بذلك كثير من
الاشكالات واكثر من يقع في هذه الشبه المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم
ويقيسون افعاله تعالى على افعال الناس ويجعلون لها في افعاله اغراضا كما لاكثر المتكلمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قاعدة في بيان كيفية صدور الموائد الغير المتناهية عن العلويات لما كانت قوة القواهر اي العقول
غير متناهية في الفعل لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك اي قوة قبول الاثار
العقلية لا الى النهاية والمعدات اي المواد الجسمانية لقبول الاثار العقلية من الحركات اي الفلكية وغيرها
غير متناهية فيضها بحصول البركات اي التي هي فيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية وفيض نور المدبر
اي النفس الانسانية الى غير النهاية بعد قرن لامتناع حصول النفوس بانا فعند دفعة المواد والابدان
متناهية وهي غير متناهية وانما خص فيضهما بالذكر لانهما اشرف ما حصل منهما في هذا العالم ولكن من جملة
اي النفس الانسانية بعد المفارقة اي البدنية يلحق بالقواهر اي العقول وفي بعض النسخ بالسابقين
والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اي عدد العقول من الانوار اي من
الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة لا الى غير النهاية **فصل** في بيان سبب نداءات و[illegible]

على المغيبات وفي ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية وواجبة التكرر وعن الاشباح المجردة التي
في عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما بما هو ضروري له بنوع هو النوم ليعطل
الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر الى الباطن او بغير ضروري له اما في اصل فطرته كما لكثير في الآلة التي
تستعملها النفس في تدبير البدن ضعيفة في اصل الفطرة فتكون استعمال نفسه بتدبير بدنها قليلا لا تقدر ما
ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى او لا في اصل فطرته ولكن لا بالاكتساب كالممرورين
والمصروعين لقلة شواغلهم لانصراف همهم عن دفع الآلام بغلبة الاخلاط عليهما وكلال المتخيلة
الفطرية او بالاكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور يحصل فيها التحير والخيال وقفة
القوة الناطقة لتلقي الامر الغيبي لضعف العائق فقد تتخلص اي في بعض الاحيان عن شغل التخيل
ونحوه فيطلع على امور مغيبة اي حقيقة عما هو كائن او كان او سيكون ويشهد بذلك اي باطلاع النفوس
الانسانية على المغيبات المنامات الصادقة اي الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول
الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير لخلق كثير يستحيل التواطؤ في حقهم على الكذب حكوا عن انفسهم انهم
منامات وقع اما عينها او تعبيرها واما التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر نفسه اذ ليس احد من الناس
الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الجأته الى التصديق به اللهم الا ان يكون احد فاسد المزاج نائم قوى
التخيل والتذكر فانه يتعذر عليه حالة هذه الاطلاع المذكور واذا كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب شيئا
في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة والصحة الا ما الى نفاده سبيل ولا
امكان كالاشتغال بالمحسوسات لا امتناع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين من الاولياء
والمتالهين ولان المقتضي مرفوع كالنفس المقتضية لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقها عائق وهو كالاشتغال
بتدبير البدن ثم بوجه تخصص من المقتضي يمكن بما كان معوقا عنه بعد ذلك التمكن اما لضعف العائق
على التفصيل المذكور او لتقوي المقتضي وهي اما قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم
لا يمنعهم استعمالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب العلم الغيبي منه في حالة اليقظة بل
يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة التي تتسع للجانبين او قوة مكتسبة كما لكثير من الابرار والاولياء
الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية
الانسانية وبين الاسفهبدية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع في
الاسفهبدية الانسانية ما في الاسفهبدية الفلكية من صور الكائنات لا سيما ما هو اليق بتلك النفس
من احوالها واحوال ما يتعلق بها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك فيكون انطباعها في النفس عند الاتصال
بها كانطباع صورة من مرآة في اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وانما قال لا حجاب سوى الشواغل
البدنية فلقوله فان النور المجرد اي عن المادة كالنور الاسفهبدي الانساني اذا لم يكن محجوبا حجبا فلا
يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ او غيرها من الحجب

انما هو

انما هو من خواص الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانهما من لوازم المادة والنور الاسفهبد الانساني اذا
شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص اي النور الاسفهبد لقوته او لضعف العائق عن الحواس
الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس الانسانية الى الانوار اي الى الاتصال بالانوار الاسفهبدية
للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات فان جميع الكائنات مصورة
في البرازخ العلوية اي في نفوسها فان هذه الانوار اي المدبرة الفلكية عالمة بجزئياتها اي بجزئيات الكائنات
وفي بعض النسخ عالمة بحركاتها اي بحركاتها الجزئية ولوازم حركاتها اي آثار حركاتها في هذا العالم اذ العلم
بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة في المدبرات
الفلكية والكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست صادرة عن جزاف بل هي على حسب مثل غيبية
هي ذكر حكيم في لوح محفوظ والانذارات تدل على علم الجزئيات فليست للنفوس البشرية بذاتها والا لما
غابت عنها ولا عجب قبلها التي حصلتها والا لما تقاعدت عنها وقتا ما فليس الامر كذلك ليس مما لا يتجزأ
الامور الجزئية من المجردات العقلية فهو من العالم النفساني من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية
انه كلما كان كذا كان كذا قوانين احصيت في العالم العقلي ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية
الوصول الى كل نقطة فيها ان تعلم لوازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا او ليس
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التي يدركها النفس في النوم او اليقظة او فيما بينهما ونحوها اما ان يكون
لاتصالها بذلك العالم او لا فان كانت للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان
ينطوي على احكامها او يثبت فان ثبتت كلية فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية
المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور في الخيال ويتنقل الى الحس المشترك فيصير
مشاهدة فان كان المشاهدة شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان الا بالكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها
والتنبه لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمه او ضده او شبهه فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة
بالحية او الذئب فان ادركت الملك حاكته ببحر او جبل احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اي رجوع من الصور
الخيالية الجزئية الى المعاني النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا من
في اضغاث الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها ولم يتصرف
المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير وان كانت
المتخيلة غالبة وادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى التبديل ما رأته النفس بمثال
وتبادلت ذلك بآخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان تعاد عليه بضرب من التحليل
فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه النفس من المبادي عند النوم واما
ما يتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها

البدن من الاتصال بالمبادي المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن
الحواس الظاهرة واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه
ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث
الاحلام ان معن المتخيلة في الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة بما
يدهش الحس ويحير الخيال كما سبق وفي الاكثر انما يكون ذلك في ضعفاء العقول ومن هو في اصل الجبلة
الى التدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التي ادركها النفس للاتصال بذلك العالم الحصول فيها عن
البدن فهذا ان كان في حالة النوم فهي التي يقال لها اضغاث احلام على الحقيقة وقد ذكروا للاضغاث اسبابا
ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان في حالة اليقظة من المحسوسات يبقى صورته في الخيال فعند النوم ينتقل
من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه
والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس
المشترك والثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة وتغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات
فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان
غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة
المفزعة وحصول هذه وامثالها في المتخيلة بحسب ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت
الى المجاور او المناسب كما يتعدى ... يعني انها يكون سبب الحدوث اذ خلقت الاشياء موجودة جودا
فانها ابتداء على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فتتاثر بها تاثرا يليق بطبعها
وهي ليست بجسم حتى يقبل الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما في طبعه قبوله وان كانت
امثال هذه حاصلة في حال اليقظة فربما سميت امورا شيطانية وما كان ذلك مما يرى من الغول والجن
والشياطين فقد يكون من اسباب محسوسة وكونها كذلك لا ينافي وجودها في الخارج على ما سبق في
لان الخيال يظهرها وان لم يكن منطبعة فيه كما في المراة تظهر صورها من غير ان يكون منطبعة فيها ولو
انطبعت لزم انطباع العظيم في الصغير ولما كان تختلف رؤية الشيء فيها بتبدل موضع الرائي
منها مع كون المراة والشيء بحالهما فقد تحقق من هذا البحث ان نقوش الكائنات التي اطلعت النفس
عليها ان لم يبق اثرها في الذكر اصلا فلا حكم لها فما ابقى اثره في الذكر كما شاهده في الالواح العالية محكي
فلا يحتاج الى التاويل اي ان كان وحيا او ما ادرك في اليقظة والتعبير اي الى التعبير ان كان رؤيا ادركت
في النوم وان لم يبق اي اثره في الذكر كما شاهده بل بطلت المتخيلة في الانتقال عنه اي عما ادركته
النفس الى اشياء اخر اي من الشبه والضد واللازم والمناسب وفي نسخة الى الاشياء الاخر مناسبة
او مضادة او مناسبة بوجه اخر فذلك سواء كان وحيا او رؤيا يحتاج الى التفسير بها واستنباط ان التحقيق
من اي شيء انتقلت اليه ولان الانتقال التخيلي لا يحتاج الى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني

او الوهمي وذلك قد يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف هذه
الامور في شخصين فصاعدا فلهذا ما يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات والعادات
اذ كل منها يقتضي من الانواع المناسبة ما لا يقتضيه الاخر وانما اطنبت الكلام فيه لاني اردت ان
اذكر خلاصة ما ذكر في الاخبار عن الغيب على وجه التقسيم المردد بين النفي والاثبات ليكون ذلك اضبط
في الذهن واعلق بالقلب واعلم ان نقوش الكائنات لا تزال ابدا مصونة في البرازخ العلوية مصورة
اي فيها على ما سبق تقريره وسيشير اليها اشارة ايضا وهي اي تلك النقوش بل الكائنات التي هي اثارها
واجبة التكرار اي في الاحيان لا بمعنى ان المعدوم يعاد فان ذلك ممتنع كما سيبرهن عليه بل بمعنى عود مثله
واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى شبيه ما كان في السنة الماضية
فيكون عند طالبي كلي العناية احكام الحوادث تقع جملتها في كل مبلغ من الادوار الجزئية مضبوط بعدد سنة
سنة ودورا بعد دور ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة وهي عند بعضهم ستة وثلثون الفا او بعدها
وخمسة وعشرون سنة وفيه نظر الى شبيه او ما هو عين ان ينضبط عندها ان هذه الضوابط كم تكرر
مقتضاها في العالم فان تكررها او استينافها في الماضي لا نهاية لها فكذا في المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن
ضبطه يحكى في المطارحات ان المذهب هو للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند
وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التي اوردها عليه شكر الله سعيه وتقريرها
على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية
او ينتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرر كلما يقع من الحوادث في الاحيان على الوجه المذكور لكان واجبا
لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان ما لا يتناهى من
معلومات مترتبة غير متناهية او كان ينتقش كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو باطل
من وجهين الاول ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات
المنتقشة بها لا بد ان يكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مصاحبة اذ الزمان الاخر
وما يوجد فيه كالذي يوجد الا بعد زمان وشيء اخر يتقدمه فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث او
ينتقش به المنتقش به فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على امتناعه
واليه الاشارة بقوله فيما لو كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء
منها الا بعد شيء فتلك النفوس من السلاسل المجتمعة المترتبة فيما ينقض ما برهن عليه وهو محال او
الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية لا تخلو اما ان لا يكون فيهما ما لا يقع ابدا او يكون فيهما ما هو كذلك
والقسمان باطلان اما الاول فلانه اذا لم يكن فيهما ما لا يقع ابدا لكان يأتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم
يات وقت كذلك لكان فيهما ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه اذ يلزم منه ان لا يكون
من الكائنات في المستقبل ما سيقع وان الى وقت يقع فيه الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة

او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كلا فيها
نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة فان كان لكل واحد منها لا بد وان يقع وقتا ما فيأتى وقت
ما يكون الكل قد وقع فيه فتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال واما ثانيا فلو جاز ثبوت جميع
ما فيه من المعلومات والنقوش لو وقع بعد ذلك الوقت الذى وقع فيه الكل ما لا يكون المبادى العالية عالمة به لزم
من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في الادوار الغير المتناهية في الماضى فكان يصح الآن انذار غيبى وكهانة
متعلق بالمستقبل اذ المتلقى للغيبات المطلع عليها قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات
من المنامات وغيرها فان لم يستفد العالم من شئ آخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استفاد عاد الكلام الى الشئ الذى
منه الاستفادة وسنشير اليه هذا واما القسم الثانى وهو انه اذا كان معلوم منها انه يقع في المستقبل وهى في
نفس الامر لا يقع فيكون ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون ذلك العلوم من المعلومات او النقوش التى سيكون
سكون وقد فرض انه منها هذا خلف واليه الاشاره بقوله وان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع
ففيها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اى
هذا البرهان في الممكنات المستقبلة ان لا يبقى فيها كيف كانت اى على اى وجه كان كانت مجتمعة
فيها كالصور المنفصلة للعقول او لا كالحوادث اليومية المستقبلة وانما كان يبقى فيها
لو كان لها كل الصور وليس فليس وهو المراد من قوله فانها اى الممكنات المستقبلة التى هى الحوادث
اليومية دون الصور المنفصلة المعقولة اى للمبادى العالية او المنقوشة في البرازخ العلوية لا كل
لها فلا ما قصر ما برهن على استحالته من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر ولا
ينبغى ان يتوهم ان يكون شئ من الكائنات الماضية والمستقبلة لا تعلمها هى اى المدبرات الفلكية
وهذا هو الذى وعدنا انا سنشير اليه اشارة فيكذبه اى يكذب المتوهم المنامات والكهانات اى
الصادقة واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع وتذكرها اى ويكذبه ايضا تذكر الاحوال الماضية فان
البرهان قد سبق على ان الذكر من البرازخ العلوية ايضا والانوار اى ومن الانوار المدبرة لها لما
استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء موافقا لما يقع وعلى هذا
لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية بشئ من الكائنات تكذيب المنامات والانذارات اجاب
وقال فصاحب الانذار بالنبوة والكهانة او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته
موافقا لما يقع فانه يعجزه وفى بعض النسخ فانه يعجز عنه اى عن ايجاد العلم عن الوجه المذكور
وفى بعض النسخ فانه معجز وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجزه عنه اى ظاهر ايضا والنائم ليس قواه
ذلك اى القدرة على الايجاد المذكور ولا لنفسه والا لكان في اليقظة اقدر على ايجاده ثم ان كان يوجد
علمه بنفسه بما سيقع فينبغى ان يعلم قبل ان يعلمه ليخترع جزما على وفاقه وهذا محال وايضا
يعرف الانسان بالضرورة وجدانا في الجملة اى وان لم يعرف بالتفصيل ان الاعلام من شئ آخر اى

غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية اى من البرازخ ومدبراتها عندها حيطة اى احاطة
بالواقع والماضى والمستقبل وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اى نفوسها علومها متناهية لكنها
يستمد وهذا هو الذى اشرنا اليه انه سيشير اليه وفى بعض يستفيد العلم من شئ آخر فوقها وتستمد منه
فيعود الكلام الى الشئ الذى منه الاستفادة وفى بعض النسخ الاستعادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور
وان فرض انه كلما تقضى منها علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق فانه لها العلوم اعنى المخرج لها
من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشئ لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في العلوم
فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت هذه الاقسام كلها فلو وجب ان يكون هذه الضوابط واجب
التكرار ولا نعنى بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم معاد فان من الفارق بين الهيئات من نوع واحد
وفى بعض النسخ فان من الفارق من الهيئات من نوع واحد المحل او الزمان ان اتحد المحل كسوادين حصلا
في محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الآخر فاذا كان من الفارق بين المثلين وفى بعض من الفارق
من المثلين في محل واحد الزمان او يختص بذات محل واحد من نوع واحد فلا يعاد اى ان السواد المتعدد
مثلا لا بد انما يكون معاد الواحد مع مختصاته ولم يعد لكونه لامتناع عود زمانه مع انه من
مختصاته وان فرض ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين قبلها
قبل زمانى فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له اى للعرض المعاد وزمانه المستفاد قبلية
ما اعيدت اى تلك القبلية والا صارت بعدية وبخصصها اى فلا يخصص العرض تلك القبلية فلا يمكن
عوده اى عود ذلك العرض والمستفاد اى الحالات المستفاد والمفروض زمانا ما كان زمانا اذ لو كان
زمانا كان للزمان زمان وهو محال وفى بعض النسخ والمستعاد للمعروض زمانا اى فلا يمكن عود ذلك العرض
ولا عود المستعاد المفروض زمانا والا لاعيد مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال واذا عرفت ان
الكائنات واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اى العنصرية من المواليد الثلاث اى من المعادن والنبات
والحيوان امر دائم او لا عاد امثاله في الادوار الغير المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد
باقيا دائما كانت امثاله باقية كذلك لوجوب عود الامور الى شبه ما كانت في الادوار الاولى في الوجود
والبقاء والدوام وغيرها فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال وانما
تحقق استحالته برهان تناهى الابعاد ثم لا يبقى اى الامثال المركبة الغير المتناهية المادة اى الهيولى ولا اجسام
المتناهية اى لا الاجسام المتناهية التى هى العناصر الاربعة وان كانت المادة خالية عن صورة من
الصور ثم فارقتها تلك الصورة فلا بد وان يعود المادة لخلوها عنها بالضرورة لوجوب عود كل شئ
الى شبه ما كانت في الادوار وعلى هذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التأمل في هذا
الاصل يقع التنبه لتعريفات كثيرة وينكشف اسرار غريبة لا ينبغى ان يباح بها لغير اهلها والاشباح
المجردة اى الموجودة في عالم المثال وهو عالم المثال يتصور فيها اللانهاية لا لكلها اى الاشباح التى يمنعها

النسخ

البرهان انه لا يمكن منها اى من تلك الاشباح التى هى الصور المعلقة ايتلاف عدد واحد لا يتناهى
ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه منها وانما كانت
غير متناهية لان العالم المثالى وان تناهى من جهة الفيض الاولى الابداعى من الافلاك والكواكب و
نفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل و
جهات عقلية وتناهى تلك الجهات بالبرهان القائم على نهاية المرتبات العقلية متناهى معلولاتها
المثالية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة بالسمع الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة
فى الادوار الغير المتناهية لا يتناهى وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع عما فى عالمنا هذا لكنها
لا يتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة
والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تعالى وكل من وصل الطبقة العليا
وجدها الطف مما تحتها واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة مما قبلها واخر الطبقات
وهو اعلاها يتاخم الانوار العقلية وهى قريبة الشبه بها وعجايب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى
وما يتلقى وفى بعض النسخ **فصل** اى فى اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات التى
يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم اى من الكهنة ومن يجرى مجراهم من المغيبات على الوجه الذى
عرفت وهو ان لا ينطوى سريعا ما ادركوا بل يشرق على الذكر ثم يتعدى الى الحس المشترك
لا بان ينطبع فيه شئ لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه الصور ويشاهد لكونه
مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم فى اسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون اى ذلك
الصوت لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن وقد يرون صورا حسنة التى
تخاطبهم فى غاية الحسن فتناجيهم بالغيب وقد ترى الصور التى تخاطب كالتماثيل الصناعية فى
غاية اللطف وقد ترد عليهم فى خطفة وقد يرون مثلا معلقة وجميع ما يرى فى المنام من الجبال
والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص اى الانسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية
والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه النايم ويتخيله المتخيل كلها مثل قايمة اى بذاتها لا
فى محل ومكان وكذا الروايح وغيرها اى من الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هى ايضا مثل قايمة
بذاتها لا فى محل ومادة فى ذلك العالم وان كانت عندنا لا يقوم الا فى مادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت
هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما ذوات مواد وصور واعراض وكانت من جنس
هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر فالصور والاعراض المشاهدة فى العالم المثالى فى النوم واليقظة
اشباح محضة موات لذاذات فى النوم ما كل ومشارب ذوات طعم ولون ورايحة ليس لانطباع
هذه الاعراض فى تلك الاشباح بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل فكل ما فى العالم المثالى جواهر بسيطة
لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا يزاحم بعضها بعضا فلا تمانع على محل او مكان وما يرى من

الجبل

الجبل والبحر صحيح فى المنام الصادق او الكاذب كيف يسعهما الدماغ او بعض تجاويفه واذا لم يسعهما
الجسمانية لامتناع انطباع العظيم فى الصغير على ما قد عرفت فهى شئ ثابت فى العالم المثالى الروحانى بذاتها
لا فى محل ومكان كما ذكرنا وكذا ان النايم ونحوه اى من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه اى من
النوم او عاد عن مشاهدة ما يحصل له مما راى بين النوم واليقظة فارق العالم المثالى دون حركة اى من غير حركة
او قطع مسافة ولم يجده اى ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم شاهد عالم
النور بعد الحركة وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المشرق وان كان من الناقصين
يشاهد ما يليق بحاله وشكل المراة عليها وفى بعض النسخ وشكل المراة عليه الضوء اى العلة للعدة فظهورها
لا القابلة فانها السطوح الملس الصقيلة ولا الفاعلة الفياضة فانها العقل المفارق وكذا اجسام الفلك
لا يلائمها انما لا يحصل منها المثال الاجزاء الغايرة المظلمة اى التى هى تلك الاجسام الخشنة وما
ليس فيه غاير اى من تلك الاجزاء الخشنة فهو صغير وصغره لا يظهر معه شئ من المثل وللافلاك
اصوات غير مماثلة لما عندنا اى من الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس
وافلاطون واشباههم من اساطين الحكمة الا ان الفيثاغورثيين اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه
عنها وقالوا بعدم سماعنا لانها لاستعلاء استماعنا منها ولم نعلم ان اثباتهم الهواء بهر لكن نشترط الصوت
كما هو عندنا او هو بمنزلة كما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لان مرتبتهم فى العلوم اجل من ان يخفى
عليهم امثال هذا وانكار بعضهم باستلزام امتناعنا من اصواتها يدل على انه قد خفى الا انه صريحا على
خروج الهوا عنها او وصوله الى اسماعنا فانا بينا ان الصوت غير تموج الهواء انما يتما فى الباب ان يقال
ان الصوت ههنا اى عندنا مشروط بهذا اى التموج فلا يلزم من اشتراطه كل التموج لامر كل صوت فى
موضع كما هو عندنا فى عالم العناصر ان يكون اى ذلك الشئ وهو التموج شرطا بمثله اى لمثل ذلك الامر وهو الصوت
فى موضع اخر وهو عالم الافلاك وكما ان الامر الكلى كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل كالنار
والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل فالصوت الذى هو امر كلى يجوز ان يكون مشروطا فى
عالم العناصر بشئ كالهواء وفى عالم الافلاك بغيره وكما ان الوان الكواكب لا يشترط باشتراط الالوان
عندنا اى من حصول الامتزاج اذ اللون وساير الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع
الامتزاج عليها فكذا اصواتها اى اصوات الافلاك لا يجوز ان يكون مشروطة بغير ما هو شرط الصوت عندنا
وهو الهواء والمشاؤن لما وجدوه شرطا عندنا حسبوه شرطا فى الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء
شرطها ثمة وهو الهواء وهو استقراء ناقص لا يحصل به اليقين لجواز ان يكون للشئ الواحد اسباب وشرايط
على سبيل البدل كما ذكرنا واما انه لو كانت لها اصوات لسمعنا وكانت هايلة مناسبة لاجرامها ولما عاش
الحيوانات ذلك لا عدد القوية كلام لانه انما كان يلزم لو ثبت ان ما يسمع الاصوات الينا من هوا او نظيره وما
يسمع المكاشفون كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه تموج هوا وقرع وما

الغض ان كان من النوم مستيقظين بيننا هو عالم النور

عليهم

فان الهواء متموجة بتلك القوة مصاككة والادماغ لا يتصور وليست في عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس
من الحاضرين بل هو مثال الصوت اى الموجود في العالم المثالي وهو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا
مثال كل شيء هو ذلك الشيء على هذا فيجوز في الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاككة لا
يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها فهم الملائكة المسبحون في
اناء الليل و اطراف النهار لا يفترون فسلام على قوم اى من المتألهين الكاملين الذين صاروا حيارى
سكارى من شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار وتشبهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد اى افلاك
الكواكب السبعة السيارة وفي ذلك عبرة لاولي الالباب وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من امم
المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام جابلقا وجابرصا اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال
بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب اى الذي هو افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات
الافلاك بما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى
العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع
مع حركات الافلاك خفيف الافلاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه الالحان وكمل علم الموسيقى وكما قال
الاخوان ومن وافقه من القدماء ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغي من الوثاقة والصفاء
والملاسة والحركة الدائمة فيحتك بعضها ببعض فتظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا
تناسب عشقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط
بالانف وهو اى كون هذه الحواس فيها غير مشروطة بشيء من الالات كما هو عندنا مشروطة بها الامكان
الاشرف لما ان هذه الحواس ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كابداننا واما اشرف فلان
كونها غير مشروطة بالجسمانية اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة بها ممكنا في الاخس
بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخس اعني وجود هذه الحواس مشروطة بها في الانسان والحيوان
فيجب فيها اى في الافلاك وجود هذه الحواس غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلم
الاول يجب اثبات النفس لكونه اجساما وافلاك كذلك يعني كانت الافلاك ذوات انفس فهي ذوات حس
اعني حس السمع والبصر دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر حاله وللاخوان التجريد
اى الكاملين في الحكمة العملية والعلمية والذوقية او في العملية والكشفية المواظبين على الرياضات مقام
خاص اى لهم هو مرتبة علية ودرجة سنية فيه اى في ذلك المقام يقدرون على ايجاد المثل القائمة اى يوجدونها في العالم ايجاد ٣
المثالي لكونها مظاهر من هذا العالم على اى صورة ارادوا اى من الانسانية والفرسية وغير ذلك وهو المسمى
مقام كن يعني في الكتاب الالهي حيث قيل انما امره لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومن راى ذلك
المقام تيقن وفي اكثر النسخ تيقن وجود عالم اخر غير البرازخ اى عالم اخر غير مقادير الاجساد والا
فقد تيقن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم اخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار وفيه المثل المعلقة

والملئكة

والملائكة المدبرة اى لتلك المثل يخلق لها اى لتلك المدبرة طلسمات اى حملية في هذا العالم ومثل
قائمة اى في ذلك العالم على الصورة التي تريدها تنطق اى تلك المثل بها اى بتلك الطلسمات وتظهر بها اى المثل الطلسمات
وقد يرتب منها اى من تلك الطلسمات الجسمانية الجمادية طنينات صعبة وقعقعة هائلة بالمثل اى
بواسطة المثل اعني بالملائكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها اى تلطفها وذوقها
ثم انه قد يسمع الانسان عند تجرده ما يسمع ذلك الصوت وهو يصغي اليه ويجد خيالا كما اصغى صاحب مستمعا اليه
واذا كان بهذا بل لا يظن انه من محاكيات الخيال فذلك الصوت من الحق العلوي اى في العالم الروحاني الذي
وكل من احتنك اى تمكن وتقوى من حنكته السن والتجارب اى احكمته في المشاهدات الالهية
اى التي هي عبارة عن خمود القوى اعني الحالة التي بين النوم واليقظة اذا صعد اى ترقى في عالم المثال الى
الطبقات الغير المتناهية الاشخاص لم يرجع حتى صعد من طبقة الى طبقة الصور المتحققة كلما
كان صعوده اتم كانت مشاهدة الصور اصفى والذ وهكذا يصعد من طبقة الى اعلى حتى يصل الى
الطبقات التي هي قريبة الشبه بالانوار المجردة فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال
الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب ينتقل من الانوار الادنى الى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى
يصل الى اخر طبقات الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجردة يبرز الى نور الانوار
واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادى العالية لكنها
متناهية واما اشخاص كل طبقة وهي من الانواع التي في عالمنا من غير فهي غير متناهية وهذه الطبقات
الاعلى منها شريفة نورية وهي طبقات الجنان التي يتنعم بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة
في الشرف وبعضها مظلمة كدرة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة و
الوحشة وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي اخر الطبقات وهي الصاقبة
لا فوق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقي الطبقات التي لا تحصى ما خلا هاتين الطبقتين وكل طبقة
يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين واعلم ان لكل شيء مما في العالم العنصري
اى من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبة التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع
من صغيرها وكبيرها صورة في الفلك اى منقوشة في كل فلك على نحو ما وجد ههنا اى في عالم الحس حتى صورة
اى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل لكل انسان وكذا لكل حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله
وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وفي اكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر من كل شخص في
الافلاك التي ابدعت منقوشة بجميع الكائنات لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصتها وضبطته
على ما قال الله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها
المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على الحس بالبصر لشفيف الافلاك بل
على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها

من الانواع وكذا اشكاله ومقداره وتخاطيطه وما لا يمكن نقشها كالارايح والطعوم والالوان والاصوات
وامثالها من الحركات والسكنات فهو منقوشة على وجه كالكتاب يحول الشخص مصور على ما هو عليه
من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد والتناسل وغيره من اول نشوه الى اخر امره وهذا ما يرى الشخص
الواحد في النوم على هيئات مختلفة واحوال شتى من اول امره الى اخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب
الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اي الناطقة الانسانية وانها غير جسمانية انها قد
يكون مظهرها البرزخ اي الجسم كالنفوس المتعلقة بالابدان القاهرة وقد يكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس
الانسانية القاهرة بالمثل في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالتين اي دائما ولو مع الغفلة عنها احيانا
فليست اي النفس احدها اي البرزخ والمثال لانه مغاير لها وهو ظاهر ونذكر ههنا من الذكر
الالهي ما يدرك بالمثل الحق اي في احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخلاصها من الدرك
ونستبصر به وهي من الواردات اي الالهية ونطلب اسرارها من الشخص القائم بالكتاب اي بهذا
الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم به وبمعرفته الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله
في ارضه او بالكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من الجواهر
حرف من الحروف وكل عرض من اعراض نقطة واعراب لذلك الحرف فمن اطلع على احد هذين الكتابين
لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات **فصل** مسطور في لوح الذكر المبين اي في العقل
العالم بجميع المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات ان السائرين اي
السالكين الى الله منهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور اي الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية
والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة وشبهها بالغرفات لاختلاف مراتبها في شدة النور
وضعفها فوق بعض كالدرجات التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اي يقرعون الابواب في
حالة كونهم مخلصين صابرين اذ القرع بدون الاخلاص والصبر لا يفيد تتلقاهم ملائكة الله اي يجذبهم
بالمناسبة العقلية الى عالمهم مشرقين اي في حال كون تلك الملائكة مميلين لنفوس القارعين الى الاشراق
او في حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين على صيغة الفاعل والمشرق
مشدد من شرق اذا امال عن الشرق او الاشراق او عن المفعول والمشرق مخفف من اشرق اذا مال
الى الشرق او الاشراق يحيونهم بتحايا الملكوت اي يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية فان تحايا الملكوت
اشراقاتها العقلية ويصبون عليهم ما انبع من ينبوع البهاء اي يفيضون عليهم المعارف العقلية الفائضة
من عالم النور ربهم فان رب الطول اي القوة والحلول والعطاء والنوال يحب طهارة الوالدين اي عليهم بالعلوم
الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان البصيرة الذين امنوا اي اجتمعوا واتفقوا على التسبيح
اي التنزيه المعنوي او اللساني او كليهما والتقديس اي التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اي
ملازمين من عكف على الشيء اذا لازمه يخشعون اي يخضعون لله وهم قيام او قاعدون اي خاضعين حال

يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اي يذكرون خالق السموات والارضين لانه ناظم الطبقات في العالمين
كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار المجردة وهم عن ابناء الظلمات اي ابناء
الدنيا يحتجبون قاموا في هياكل القربات اي في الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربها من العقول
او في الصوامع والمساجد وامثالها لانه فيها يتقرب الى الله تعالى يصلون مع اصحاب حجرات العزة اي
العقول يلتمسون فك الاسير اي خلاص النفس الناطقة المحبوسة بعلايق ويقتبسون النور من مظهره
اي من محله ومعدنه ان قرئ بفتح الهاء على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر او من علة وموجده ان قرئ بضمها
على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك الذين اقتدوا بالقائمين عند الله الاقربين اي بالملائكة المرتبين في
المراتب العقلية المقربين سبحوا الله الذي جعل الشمس اي العقل الاول وسيلة اي في افاضة الجود
واشاعة الوجود على غيره والنيرين اي الشمس والقمر خليفة اي في هذا العالم والجواري اي الخمسة المتحيرة
زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد امثلة في قرية الله وفي بعض النسخ في قرب الله يتجهون اي
في انفسهم بنجم الله فيعمرون اي على غيرهم بالفيض والاشراق والخانس الضوء اي الكواكب في مدارج
الحراك اي في الافلاك فيقعون اي باشراق نعم الله عليهم فيقعون النازلين اي في العوالم السفلية
من المستعدين الى لها التقديس اي التطهير على قلوب الذين اووا الى المحارب اي مصلين بتهجد
الاذكار اي من الكتب المنزلة ونحوها وينادون ربهم فيقولون الهنا اطلعتنا غيهب النكر اي ظلمة
الجهل ان غيهب النكرة دار الجاهلين الهنا اتينا طائعين واشارت الينا الارواح اي بقاها
بالتقادير اي باصناف التنزيه وانواع التطهير في حالة كونهم طالبات الترقي وفي بعض النسخ الترقي والمعنى
منهما واحد وهو الصعود الى مقاعد الجلال اي العظمة من كرسيك الفسيح ومطرح نور الرشيد
اي الهادي فقد منهن اي فقط الارواح بايدي الثنين اي القوى كحنت اي قطاب البعد الادنى منوت(?)
او الهاربة قولها انا رمستكو عرصات صورتك الكريم ان صورتك الكريم حيات المستجيرين
هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطي ايديهم ينتظرون الرزق التماوق(?) اي من العلوم والحكم
والكشف ما انفتحت ابصارهم اي بنور الله وجذبوا الشمس خضوعا بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت
اي فوق اساطين العقول الذين هم ملوك عقود الحضرة الربوبيه وتحت شعاعه اي وتحت العقل
قوم اي من الانوار المجردة اليه ينظرون ولهم الوعرية في الارض اي من الكاملين يطهرون الباقين
اي النفوس المتعلقة بالابدان بجوار الله اي يطهرونهم ليصلح لجوار الله هم اي اولوا العزيمة اصحاب
الرتب يخفضون السيئات اي المعاصي لقرب السموات ... اي صعدا باعلى الارض فترتج اي تعد
فطح الظالمين انبعث الله النبيين الى الناس ليعبدوه فتفرق عبدوا الشمس ... وتفرقوا و
زاغوا اي مالوا عن الحق يعبدون فاما الذين عبدوه خاضعين فنيرهم الله الى مشهد الضياء
اي العالم العقلي فيدخلون في صفوف العزة اي في سلك الملائكة المقربة وقدسهم الله بطهارة

ثم هم عند الله في النعيم دائمون وعلما الراغبون فيلقي اي الله تعالى عليهم الذلة اي الهوان والمسكنة
وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات اي من الجسمانيات انكون فسبحان الذي برزت لملائك وات
الصالحات اي من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار فوهبها اي لتلك الذوات البسطة اي السعة
والاحاطة فابوا اي رجعوا الى ربهم مكرمين وضمان الرحمن اي في الازل ان قوما ما كانوا تحيروا
في شوق ربيع الجلال الاكبر وهو واحيا التسريد اي من العقول والنفوس لكونها ابدية حول قبة
التيهور اي الفلك الاعظم بما فيه فانها قبة واحدة سرمدية دائمة ابد الدهر والتي هي مبالغة في الدهر قديم
اي الضمان بقبض ذلك القوم الاجناب الحق اي عالم العقول فهم خير من الحيوان اي في الانوار المجردة التي
هي حيز النور بعين الحيوة على الاباد يسجدون عظم موقع لقومه وقفوا اي في المحاريب يركعون في حجاب قيل
تمطر اعينهم من خشية ربهم ويبكون لكتاب الله في نجد الرحمة ان الله الذي على وجوههم عبرة احين
يلقونه ويجعلهم بلقائه يغاثون ان نطيع الرحمن يغشاه بارق من نوره اي بارق من البوارق على حسب
استعداده لطروق الانوار الالهية والرحمة الربانية الا ان نجم الفتاق التق والتسالح فيه حيث للظلمات فمن
يشتمل على مناهج عملية وعلمية منها انه عهد الله تعالى القرون اي الخالية والامم الماضية وهو ايضا عهد الله
الانبيا الالاهية ان يجيبوا الداعي اي الى الله من الانبيا المؤيدين بالايات والبينات والاوليا المذكرين
للمبدا والمعاد الروحاني والجسماني ويعتزلوا اي يجتنبوا المفتريات على الله من الاحزاب اي من القوى
البدنية والامور الجسمانية قبل ان يتقلهم غاشية يوم القيام وهي ما يغشي بعد انفصال النفس عن
البدن اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات الموت اسهل وكلما
كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد فكم من قرن عصوا رسل الاله ربهم فاخذهم قهره اي قهر ربهم
بطش ادبارهم اي بغي اثارهم فانقلبوا الى مضجع الثرى اي الى ابدان دنية ولاجسام خسيسة متعددة بين
بها لما يمكن فيهم من الهيات والملكات الرديئة التي بعد اسوء الاحوال يدعون على النار كما يدب
الحشرات على النار التي هي عالم الكون والفساد ويتمنون الرجعى اي الرجوع الى القوالب الانسية التي
فارقوها وحرام في الرقيم الاول اي العقل الاول الذي هو اول رقم من كتاب الله عود الفاسقين اي الفاسقين
الى الاوطان اي البدنية والمعاقل الكونية ظلت الذين اقترفوا اي اكتسبوا الخطيئات ان ينالهم رحمة
افق المجد اي رحمة الله التي لا تصل الى المقيمين على عمل الخطيئات دون ان ياخذوا سفر القتها كما
وما فيه يحكي اي احتيها دون ذلك بان جعله اماما ومواظبا على ما فيه من العلم والعمل وله انهار كثيرة
منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريقي العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكائنات ومنها
العقول العالمة بها واعظمها واتمها مجموع الوجود ويخشوا اي دون ان يخشوا مكر الله وهو
تفصيل ما قضى الله في الازل عموما عقول من النار اي من الهيات البدنية المعرضة الهيبة اي الى البرزخ
الهايلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت وسيرى الجاحدون اي المعاد عند البرزخ اي الذي يعرف

وان اخس

ذي

التي هي مقابر النفوس على الحقيقة سطوة اي عليهم عظيمة هائلة لا يد لقوتها دافع ولا يبقى معها الانكار
اي المعاد جعل الله في البسيطة اي في ارض البدن سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها
القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التي بها يدرك عالم الانوار المجردة وعند السابع
نهر عن كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه عن الظلمات والذين يمتحون السبل اي الى الله
تعالى من السالكين ليقضوا ما سطر الله عليهم في الكتابة الاولى اي ما قدر عليهم في الازل سطور في
الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم الستر اي البدنية والنفسانية عن المسير الى العوالم النورية
ولا يقعدهم حجارة القيظ اي الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية
من ان تبتغي المرضات لله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اي باب الله من العلم النافع والعمل
الصالح ويخافون سوء الله اي قهره وقد تم وانهم المصلون في الديجور اي في الليالي المظلمة من المحققين والمقلدين
والصابرون في المناسك اي في العبادات المفروضة والمسنونة والمتصدقون من فضلات قوتهم والقائمون
اي المتحرمون لله العزم في الجهاد اي الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها وتهذيبها
والسايرون في الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى اي المجردون من الفضلاء الذين يسيحون في الارض
ولا يتخذون منها وطنا ومسكنا كما قال امير حيدر الرضوان واشوقاه الى اخواني الاتين في آخر الزمان اجسادهم
في الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اي الذين يثبت الانوار الخاطفة والبرق
اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوائف يستجيرون من الله الجبار اي الخلاص عن العوائق
البدنية والعلايق الجسمية وقع الله اي التوقيع الالهي في الازل في التصرف في الكتاب لا بد للروح
وفي بعض النسخ وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم الى الروح الامين اي العقل المبين رب
نوع الانسان ان يجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفي بعض النسخ بالظلمات اي الكدورات الجسمانية
والهيات البدنية الظلمانية فالظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بالظلمات ايضا وكل ذي
ودعوة كل ذي نظافة يطلب النظم اي الغير ولا التصغير لانكر بلا ان دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة
في حقه والمعنى ان دعوة كل ذي نظافة خليقة من السالكين يطلب بها دفع الظلم عن غيره لرضى الله لا لغرض
له في نفسه مستجابة في ذلك الغير وكذا في حقه لما تقدم وفي بعض النسخ يطلب النظم لرضى الله والمعنى ان دعوة
كل ذي نظافة اي عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الذميمة
ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اي الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا
التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات ولا ان العلل بقوله لرضى الله اعنا
يناسب قوله يطلب التظلم لا قوله يطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذي نظافة يطلب
النظم اي انتظام حال المغلوب بالظلامة لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة فيفصح وانه اي وقضى الله انه
لينصر الصابرين على باس وفي نسخة باساء ابنا الشياطين اي من اشرار اهل الدنيا والمنافقين بالحاقة

المبعد للنفوس عن معدنها او عند المعاد ٭
اى عند التعلق بالبدن

الفاجر اى الفاسق سربال القار اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات وانباه التوفيق اى الالهى بعد ذلك
من الزايل اى من الدنيا الزايلة مما يشغلهم اى عن الاعمال الصالحة الاخرى الباقية والمخذولون يحرمون عند المعاد
عن الفضايل وكيف ما كان فهم عند المعاد يحرمون عن التوفيق الالهى لما خذوا من الزايل قد روالحاجة
ويقنعوا به وفى بعض النسخ محرومون اى المتحيرين عند المعاد لا يعرفون ما ينفعهم بل ما يضرهم وما لا يبقى عليهم
عما يزول عنهم ويختارون ما يزول عنهم اى عند المفارقة البدنية من الامور الجسمانية على ما يصحبهم اى بعد
المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم فليعبرون به اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات على العقبات
اى البرزخية النارية وسوط القناء اى الآلات الحديدية وهى هى من الات عذاب اهل النار ويتقيهم
من كل شاردا اى عن طريق الرشاد الطريق الغوى الفساد افاك اى كثير الافك والافتراء على الله ورسله
سمعت الملائكة صياح الابرار اى الدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار من خشية الله فتضرعوا
فيهم الى ربهم بان سالوه فنادوه ان يا صاحب العظموت اى العظمة والكبريا ورب الاعلين اى
من العقول والنفوس الفلكية وناصب سرادقات القدرة اى من العقول والافلاك ومضوّى
منوّر الاكوان اى من الافلاك والعناصر صل عليهم اى ارحم الابرار المذكورين ان صلوتك الخبر يح
جا كل قلب قوام اى كثير القيام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله بالحوات ربنا ان قوما
اى من السالكين صاحوا فى نجواهم اى فى مناجاتهم اياك وبكوا فى محاريبهم طالبين بركات سمائك
اى طالبين اشراقات الانوار العقلية عليهم تبرؤا من الطواغيت اى من الامور الدنياوية وتجردوا
عن التحت اى عن الحرام فهو ما حرمه الشارع عند الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين
بذلوا الجهد هم وفى بعض النسخ جهدهم فى سبيلك الكريم فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا واجعل لهم من
لدنك نصيرا استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين تعملون الفاضلات اى من تحصيل العلوم و
تهذيب الاخلاق ويصبرون على التعبد اى الاعمال الزاكية والمجاهدات العالية ولا يشركون به
شيئا اى من مصنوعاته انهم اى الذين استجيب دعوة الملائكة فيهم اذا وردوا عرصة القدس
اى العالم العقلى يغشاهم ملغى المقربين الذين قاموا اى القيام الروحانى تحت سريرالكبريا عند مصدر
الجود اى اول افق العقل وينصرهم اى وينصر هولاء على اهل الفسوق قبل العود اى المفارقة البدنية
الى باب الله الرفيع اى العقل والنفس ويجعل لهم رواء وفى اكثر النسخ رداء من رواية اى من جلاله النير
اى الاعظم ونهاية حسنه فيخضع لهم اى يعد تخيلهم بجمال من النير كل ذى طرف وحساس فضا

ولنرجع الى المقصود الذى كتابنا بسبيله من العلم وفى هذا الشعار بان ما ذكره فى اوراد من المتقدم بكونه
بحثا عليا برهانيا بل بحثا ظنيا خطابيا فاعلم ان النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلوية يتم بها
مادة العالم اذ النفس كالحديد الحامى بكسوه مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية الاحراق فاذا
تالقت بسنا المجد واستضاءت بضوء القدس ينفعل عنها النفوس ويتاثر عنها المواد كما يتاثر بدنها

عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من المبادى العالية وطبيعة البدن هو عنصر
العالم فكما يؤثر تلك المبادى المجردة فى العالم كذلك يؤثر النفس الزكية بالاشراقات حتى يتجاوز تاثيرها بدنها
فى العالم وكما انه يحدث فى بدنه بما يتمثل من صورة المعشوق فى الخيال مزاج عميق رجاعن المادة الى طبيعة
فى البدن وترسله الى العضو الذى هو آلة الفعل الشهوانى فيستعد به لذلك الفعل كذلك يحدث منها
فى عالم العناصر تحريك رياح ونسكين وتكثيف الظلال بتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع
مياه وعيون وما اشبه ذلك وعلى هذا القياس تاثيرها فى القوى الجسمانية التى لنفوس اخرى ولهذا ما تمرض
وتبرء عن المرض والذى يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر منها هذه الافعال بناء على ان العلة لا يقتضى شيئا
لا يكون موجودا فيها ليس بشئ فانه ليس من شرطها يقتضى شيئا ان يكون الشئ موجودا فيها اذ ليس كل مسخن يقتضى
حارا ولا كل مبرد باردا فان الشعاع والحركة يقتضيان السخونة وليسا بحارين والصورة المائية البردة
وليست ببارد وانما يلزم ذلك فى العلل التى هى مفيدة الوجود ويتبع دعاءها فى عالم الاعلى يكون فى القضاء
السابق اى فى علمه الازلى مقدرا ان دعاء شخص يكون سببا للاجابة فى شئ كذا فيكون الدعاء جزء العلة
التامة لذلك الشئ التى هى الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد مع الدعاء والنور السانح
اى الفايض على بعض النفوس من العالم الاعلى اى العالم العقلى هو اكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم
طاعته لما فاض منه النور السانح وهو اصل الخوارق والنفوس المجردة اى الكاملة بالعلم والعمل المواظبة
على الرياضات يتقرر فيها مثال من نور الله اى مثال العقل من نوره ويتمكن فيها نوره اى يحصل خلاق يقتدر به
على خلق بعض الاشياء والعين الشوه هو لنوريته قاهرة تؤثر فى الاشياء فتفسدها واعلم انه لما ذكر سبب
الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء اراد ان يشير الى سبب الخوارق التى تظهر من غيرهم وهى ثلثة اقسام
لان المقتضى لها اما امر نفسانى او سماوى او مركب منهما والاول وهو المراد منه اجسام عالم الكون والفساد او
يتعلق بها اما ان يكون نفس الانسان او ملكا من الهيئات اولا يكون كذلك فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدأ
فيها هيئة نفسانية معجبة تؤثر فى فساد المتعجب منه خاصة موجود فى نفس المتعجب وتلك الخاصية هى
النورية القاهرة التى فى المتعجب كالسحر لانه ايضا من تاثير النفوس فى الاجسام الا انها شريرة وليست لها الشر
بخلاف العارفين وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرجات والمبدأ فيها خواص الاجرام العنصرية كجذب
المغناطيس الحديد وهذا قسم ثان والثالث ما يكون فقط من غير اعتبار قابل ارضى يحصل لها استعداد ذلك لا
مقتضيا الشئ فى عالمنا هذا بل لا بد من انضمام امر ارضى اليه حيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضى للخارق
التى سبب هذا لك الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو مبدأ الخرق العادة فلا بد ان يكون داخلا
تحت قسم من هذه الثلثة واخوان التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلايق
البدنية والعوايق الجسمية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر الدائم ولها اقسام فان منها ما يرد
على اهل البدايات ومنها ما يرد على المتوسطين الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك وتختلف

وورودها اختلاف شديد لاختلاف استعدادات السالك فقد يكون مراتب الانوار الفايضة من العقل
على اهل البداية والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره وقد يكون على خلافه ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف
على ان البوارق واللوامع لا تنحصر في ورودها في قدر لا يمر والضابط ان اول ما يرد على اهل البداية انوار خاطفة
لذيذة ويسمونها الطوالع واللوايح وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون في الرياضة الى ان تكثر
الى ان يكثر عليهم ورودها الملكة متمكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض ثم
بعد ذلك تثبت الخواطف عندهم ثباتا تاما يسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة يصير ملكة ثم بعد ذلك
يحصل لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى ما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي لذات فهي بعد غير
واصلة لانها اذا فرحت بما نالها من اثر الحق كانها نظرت نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها
المبتهجة بالحق فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها الوصول التام حقيقة واذا غابت
عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي يسمى الفناء وهذا لا ينافي ما ثبت من كون النفس
لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها التجرد لذاتها وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته لان المراد بانه نفسه
المذكورة انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هي منفية ولا لاحظة وللاحظة الثابتة قبل هذه ملاحظة النفس
لذاتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي متلذذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق فظهور انانية
من النفس وتنبه ويتحجب والحالة التي يعبر عنها العارفون بالفناء هي ان لا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه
ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه
اولا ثم ذاهبا فيه اخرى حتى اذا خطر بباله في اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور
فهو شوب وكدورة بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض حجب
هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكرة محجوبا او لشدة الغضب بالفكر في عدو
حتى لا يبقى فيه متسع لشيء اصلا في الطف غلامه ويختار بين يديه مجاهرا فلا يراه وهو في هذا الاستغراق
غافل عن كل شيء وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معرضا عن المستغرق به وهذا من
الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام ملاحظا عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط
حتى ينسى العرفان في جلال المعروف كما ان شدة العلاقة بين النفس والبدن مع انها اليه في توجب
الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها وظنت ان هويتها هو البدن فكذلك لا يمتنع
ان يحصل للنفس مع المبادي علاقة شوقية عشقية يحو عنها الالتفات الى شيء بحيث يشير الى المبادي
بانا اشارة روحانية كما يحكى ذلك عن بعض العارفين واذ قد اشرنا في هذا الضابط الى مجمل
احوال الواصلين واصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى
تتبع الفاظ الكتاب ونقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر فظاهر غني عن الشرح
وهو قوله نور بارق يرد على اهل البداية يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم انوار

اعظم منه واشبه منه بالبرق الهائل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي
في الدماغ ونور وارد لذيذ يشبه ورود ماء حار على الرأس ونور ثابت زمانا طويلا شديد القهر
يصحبه خدر في الدماغ ونور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يحركه عشق المحبة
ونور محرق يتحرك من تحريك القوة العزيزية وقد يحصل من سماع طبول وبوقات وامور هائلة للمبتدي او
تفكر وتخيل ونور شعري ونور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وايضا اظهر من الشمس لذيذ مغرق
ونور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا ونور سالخ مع قبضة مثالية وفي بعض
النسخ متلالئة يرى كانها قبضت شعر رأسه وجرته شديدا ويولمه الما لذيذا ونور مع قبضة يرى
كانها متمكنة في الدماغ ونور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني فيظهر كانه تدرع بالبدن
ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدا ونور مبداه فوقه او عند مبداه
يتخيل الانسان انه كان شيئا انهدم ونور سالخ يسلب النفس وتبين معلقة محضة منها تشاهد
تجردها عن الجهات ولم يكن حصل لها علم قبل ذلك ونور يحصل معه ثقل لا يكاد يطاق ونور معه قوة
تحرك البدن حتى يكاد ينقطع مفاصله سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوامع
ما وردت على المصنف رحمه الله لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق
عنده من المسائل العلمية وهذه اي وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات اي من العقل المفارق على
النور المدبر اي النفس الانسانية وقد يتعدى من الاشراق صاحبه انه كان ذكيا مستبصرا نورانيا الى من قرب
الى عليها الاشراق ولا يتعدى منه اليها انه كان صاحب الاشراق غافلا بليدا ظلمانيا فينعكس اي تلك
من النور المدبر الى الهيكل اي البدن والى الروح النفساني فعلامته انه يظهر على البدن الانوار المشرقة
ظهورا بينا مع حسن تام وابهة مدهشة وهذه اي الانوار المذكورة غايات المتوسطين اي في
السلوك وقد يحملهم اي يحمل المتوسطين من السلاك هذه الانوار اي اذا قويت في بعضهم لاستعداد
تام من النفس ومن البدن للقبول فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اي
ابدان مثالية لا جسمانية ولهذا نكر الابدان ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السادة
العلوية اي من السيارات والثوابت وهذه اي المشي على الهواء والماء والصعود الى السماء مع الابدان وغيره
ذلك من طي الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اي عالم المثال لان العالم المقداري منقسم بثمانية اقسام
سبعة منها هي الاقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهو عالم المثل المعلقة
الذي يتحقق منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض
واكثر اظهار العجايب والغرايب من الانبياء والاولياء وللوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وحقايقه
التي فيها جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق بها
الشارع عليه السلام لان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك

الشرح

الشرح ولما فرغ من ذكر الانوار السانحة الواردة على اهل البدايات والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات
المتوسطين المتصلة باوائل مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم في السلوك فان السلوك الى الله وان
كان متناهيا لكن السلوك في الله غير متناه ذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين هو نهاية الغاية في السلوك
لا ينتهي اليه الا الفحول من الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات اي في السلوك في الله
ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات اي البدنية انسلاخا وان لم
يخرج عن تدبيرها لعلاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية الا انه اي لكنه مع وجود تلك العلاقة
لشدة نوريته وكثرة الانوار السانحة اليه وتوالي فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلي يبرز
الى عالم النور ويصير متعلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها اي الحجب العقلية بانفسها الا
حلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة اي كان تلك الحجب شفافة لا نور لها سوى نور الواجب
لذاته وان كان انوارا في نفس الامر كما لا يرى اضواء الكواكب عند طلوع النير الاعظم مع وجودها في نفس الامر
ويصير اي هذا النور الواصل الى هذا المقام كانه موضوع في النور المحيط اي الكل وهو نور الانوار وهذا
المقام عزيز جدا ولهذا قل من يصل اليه من السلاك حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس اي هرمس
الهرامسة وكبار الحكماء وفي اكثر النسخ وكبار الحكمة اي كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس
وغيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم وهو لك صاحب هذه الشريعة يعني النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واليه اشار بقوله عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وكذا اشير الى هذا المقام
حيث قيل في الكتاب الالهي ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة من المتطهرين عن
النواميس اي عن الابدان كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي الحسن الخرقاني و
الحسين بن منصور وذي النون المصري وغيرهم من كبار الاولياء ولا يخلو الادوار عن هذه الامور اي
عن الواصلين اليها وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم يشاهد
من نفسه هذه المقامات اما لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية على النور المدبر فلا يعترض
اي بعقله المتردد ونوره المكدر على اساطين الحكمة اي من الانبياء والاولياء والحكماء فان ذلك نقص
وجهل وقصور ومن عهد الله على الاخلاص اي من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اي عن العلائق
البدنية والعوائق الجسمية ورفض مشاعرها شاهد اي من العالم العلوي في احوال ما لا شاهد غيره ويجد
الانوار اي السانحة من العقل الفائضة على الانوار المدبرة الانسانية ما يشوبه العز اي هيئة نورية عقلية
تقتضي العز ينفع في الامور المتعلقة به اي بالعز حتى يصير ذلك الشخص الذي افيض على نوره المدبر ما يشوبه
العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم وما يشوبه المحبة اي هيئة نورية عقلية تقتضي المحبة ينفع في الامور
المتعلقة بها اي بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات من القهر
والذل والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات لا يمكن عدها وحصرها

ينفخ

ينفخ كل واحد منها فيما يتعلق به وفي الانوار اي العقلية عجائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية
ما دام النور المدبر في علائق الظلمات لان هذه الهيئات العقلية كلها في النفوس الناطقة بالقوة
وانما يخرج الى الفعل بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال ومن قدر على تجريد قوى تعم
ومحبته اي تحصيل الاستعداد واخراجهما من القوة الى الفعل تحكمت وفي بعض النسخ تحكم نفسه على الاشياء
بحجة كلية قوية فيما يناسبها الاخيرة كالعز في الامور المتعلقة به والمحبة في الامور المتعلقة بها لا غير
الصاعد اي المترقي الى العالم العلوي المتفكر اي كثير التفكر في العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اي
على الفكر والترقي نائل اي للعلوم الحقيقية ومن الهمم المقامات اي ومن الهمم العالية المقامات الشريفة
والرتب الرفيعة والمعاذير اي الامور المحذورة المخوفة والمهاوي اي الامور الهائلة والعجائب اي الامور العجيبة
الواقعة في السلوك هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة في الاراء الالهية اي من السالكين
المحققين والشيطانية اي من المستنطقين على ما سبق الاشارة اليه من انهم قد يشتغلون القضبان [illegible] من
تجربة مجربها بامور تحير البصر وتدهش الخيال وفي كثير من النسخ ومن الهمم مقامات ومحاذير ومهاوي و
تحاير معينة لاصحاب الفكرة في الاراء الالهية والشيطنة والاول اظهر والاصح وثبات الهمة اي قوتها
العزيمة يكون بالملكات اي العقلية والمثالية والحسية المدة لكل قوة تحببها الجدة وفي بعض النسخ
وتجدد العز على القهر والمحبة على الجذب والطلب تستبصر اي الامور الحقيقية والاسرار الربانية لداعية
التامة فيكثر القليل اي بالنسبة اليه فانه يعتبر باقل شيء ما لا يعتبر غيره باضعافه والقبر من عزم
الامور والترقية اي في القبر مفوض الى الشخص القائم بالكتاب اي حكمة الاشراق المشتملة على
الحقائق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب الالهي في الاسرار الربانية او بالكتاب الالهي من العقول
والنفوس الفلكية او بالوجود كله اذ الكل كتاب [illegible] كما اشرنا اليه قبل والقربة الى الله وتقليل الطعام
والسهر والتضرع الى الله عز وجل في تسهيل السبيل اليه وتلطيف السر بالاذكار اللطيفة وهو ما
يكون معتدلا في الكم والكيف وعند اعتدال الاحوال البدنية في الماكل والمشارب وغيرهما من الامور البدنية
الشاغلة عن الامور العقلية وفهم الاشارات من الكائنات المقدس الله عز وجل وهو ان يكون السالك
مع مراقبة الاحوال نفسه وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة في العالم
السفلي فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدس الله وعظمته ثم بما ناسب العالم
وان كان الكل من الله تعالى مع دوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور اي الشريفة المذكورة في حال
المستورة انما يفضي الى هذه الامور الشريفة لانها كلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة العقل
هيئات النورية عليها وتلك الهيئات النورية معدة لادراك المطالب بسهولة لانه اذا انفتح باب
الفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والتدرج بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها
وخرج ما في نفسها من القوة الى الفعل من غير كلفة وتعب فهذا ما يفضي تلك الاحوال الى هذه الامور

الشريفة والاخلاص في التوجه الى مبدع الانوار اصل في الباب لانه يعد النفس لاشراق الانوار
الالهية وادراك الامور الشريفة على ما قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع
الحكمة من قلبه على لسانه ولان ما لا اخلاص فيه لا حاصل له على ما جاء في الكتب المنزلة والاحاديث النبوية
سقوط الاعمال التي فيها رياء وان كثرت واعتبار الاعمال الخالصة لله تعالى وان قلت وتطريب
النفس بالالحان الموسيقية والنغمات الموزونة بذكر عظمة عالم الجبروت اي مع تذكر جلال الله وعظمته
نافع اي في ترويح النفس لاتفاق الاطباء والحكماء على ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها
وظهر واذا حزنت انقبض نورها واختفى على ان الخير لطالب السالك اي الذي اتاك الافضل بعزه الصحف
المنزل وسرعة الرجوع الى من له الخلق اي من له عالم الاجسام والامر اي عالم المجردات كونوا اي كونوا
ثوابت اي معتقدة الثابتات للاذكار التي ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية على انسان كسيته
لباس العز والهيبة وتقاد له النفوس وعند الله مطلب ما الحيوة اي مطلب الكمال الحقيقي العقلي الذي
هو سبب الخلود الابدي يحصل الاحوال المعبر عنه بماء الحيوة فهو عظيم فهل من مستجير اي من يعتذ به
ونار به نور من ملك الملك اي نور عالم الاجسام والملكوت اي عالم المجردات فهل من مشتاق الى العالم العقلي
يقرع باب الجبروت اي باب الحضرة الربوبية فهل من خاشع اي خاضع لذكر الله فهل من واهب لله
نفسه اي بقطع العلائق البدنية والعوائق الظلمانية ليهديه ما ضاع من قصد نحو جنابه ولا خاب من
وقف ببابه اوصيكم اخواني بحفظ اوامر الله اي الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه
والتوجه الى الله مولانا نور الانوار بالكلية وترك ما لا يعنيكم اي ما لا يهمكم من قول وفعل اي في الاحتياج
اليه في تحصيل الكمال العقلي لقوله عليه السلام من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل خاطر
شيطاني اي مما يجر الى العالم السفلي واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير
اهله والله خليفتي عليكم فرغت من تاليفه في اخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين
وخمسمائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في اخر النهار وذلك اليوم هو يوم
الثلثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان من اتى بهذا القران العظيم ظهور
هذا الكتاب الكريم فلا تمنحوه الا اهله ممن استحكم طريقة المشائين اي الذين هم اتباع المعلم الاول
ارسطوطاليس وهو محب لنور الله اي الحال ان المستحكم طريقته ثم محب لنور الله الطالب للوصول اليه
والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب وقبل الشروع
اي قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكام الحكمتين العلمية والعملية يرتاض اربعين يوما تاركا
لحوم الحيوانات مقللا الطعام منقطعا الى التامل لنور الله عز وجل وعلى ما يامره قيم الكتاب اي الواقف
على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اي فاذا انقضت الرياضة الاربعينية وكيفيتها
ان تقطع اولا العلائق والعوائق الخارجة بالكلية لا يبقى له همة الا في خلوته بعد ان ينقي بدنه من الاخلاط

الرابعة

الرابعة ان كانت ثم يقعد في بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويصوم ويفطر بعد
صلوة المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزورات المعتدلة من الحبوب الجيدة والبقول
الموافقة والتوابل اللايقة بدهن لب لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة
طبيخ ولا يخلي راسه وبدنه من الادهان بالادهان الطيبة ولا خلوته من الروايح الذكية ويشتغل في كل وقت
بذكر الله عز وجل والقدسيين من ملائكته ورسله وحضرته باللسان والقلب معرضا عن البدن وما فيه
ويحسب نفسه كانها فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معتقدا تجردها مفارقة مخلفة زمانا
طويلا فانها لو دامت هكذا فسياتيها برق وهو نور فايض على النفس من العقل لذيذ سريع كالبرق الخاطف
على ما تقدم ثم وهو نور يخرق الاجسام ثم تطمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلي الذي هو
اخر الدرجات فله الخوض فيه وسيعلم الباحث انه قد فات المتقدمين والمتاخرين اي من الحكماء ما
يسر الله على لساني منه اي من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم طريقة المشائين
واشتغل بالتجريد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان
احدهما معاينة الحقايق كما هي وثانيهما نفث في الروع وهو الالهام النفسي قال القايل اي مجموع هذا
الكتاب من المعاني النافث القدسي اي روح القدس نفث في روعي اي في يوم عجيب دفعة وهو كما
قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي احبب ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت كتابته
ما اتفقت الا في اشهر لموانع الاسفار وله اي هذا الكتاب خطب عظيم لانه عظيم القدر جليل الشان
لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية اما البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة واما
الذوقية فلانها ذوق افاضل الامم السالفة من الاجيال الخالية ومن جحد الحق وهو كون الكتاب ذا خطب
عظيم وانه فات المتقدمين والمتاخرين ما يسر الله على لساني منه فسينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام
ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين
بالتجريد والرياضة وكل لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذي هو قطب الوقت وخليفة الله في ارضه
قال لا ينبغي لاحد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذي يجد خليفة
عنده علم الكتاب اي هذا الكتاب او الكتاب الالهي الذي هو عبارة عن مجموع الموجودات واعلموا اخواني
ان ذكر الموت بابا من المهمات لاشتماله على فوايد منها ما اشار اليه النبي عليه السلام في اكثروا ذكر هادم اللذات
فانما ذكره احد في ضيق الا وسعه عليه ولا في سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق دون الشره
في تحصيل كل مشتهى وخلق والمبادرة الى التوبة قبل الاوبة والنشاط في العبادة والاشتغال بتحصيل
ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية لا بما يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالله
وانتظار الفرج برجاء لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون الاستيحاش
والفرار منه والاهتمام بمن لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عليه السلام

من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وان الدار الاخرة لهي الحيوان
لو كانوا يعلمون اذ لا يخلو كل ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان
لانها طبقات الجنان المملوة من الرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست فيها الا الحيوان
فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا العالم وحيوة
تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولي وجهه شطرها ويعمل الجنة عليها
ويشتغل بما يقربه من الرشاد وينفعه في المعاد من الذكر الدايم بالاخلاص والاتقياد للحق في جميع العمر
فانه مما يقرب الى الله تعالى في الدار الاخرة ويسعد بهما سواء ثم في الدار الفانية وهذا ختم الوصية
بقوله تعالى فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اي اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم
مستسلمون منقادون للحق والحمد لله المشكور المعبود فياض الجود وواهب الوجود وله الشكر
وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيد المحمود والصلوة دايمة زاكية مباركة
نامية وسلم تسليما كثيرا هذا اخر المقالة الخامسة وبتمامها تم الكتاب بعون الله ملهم الصواب علما
يسير من مشكلات هذا الكتاب اقول هذا ما سمح به قريحتي القريحة وفكري الجريح بتلاطم
امواج الاهوال وتراكم اشباح الاشغال على حكم العجلة في اوقات مختلسة من ملابسة الاحوال الدنيئة
ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد بذلت الوسع في كشف
المطالب والمعاني وتوضيح المباني غير معترض لذكر ما اجد مخالفا لما اعتقده بل مجتهدا في حل
الفاظ المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته الغويصة واظهار مبانيها متجنبا عن غايتي الاختصار المخل
والتطويل الممل وبالجملة على وجه ارجو ان يقع ذلك من خادم حضرته موقع رضاء بلغه الله ما يتمناه
على ان الذي من قبلي فيه شيء نزر ليس له عقيدة وما عداه فماخوذ من اقاويل اكابر العلماء واساطين اما
الحكماء بما استجلاه الناظر واستملاه الخاطر على ان الاول كليل والثاني عليل وكيف لا وقد فارق
من نجاح العمر قوادمه وطار عن فوات العيش خوافيه وصاحبه من كيد الزمان كسير وفي قيد الحوادث
اسير بدل الله باجابة الباطل انابته مع الحق ووفقه اليه والاعراض عن الخلق فان الاستيناس
بالناس علامة الافلاس ومظنة اليأس وليست انكر وان يثبت المجهود فيه على ما يظهر لمن اجاد
النظر فيه وامعن واستفاد منه وامكن ان يطلع بعض اصحابه فضلا عن الاقران في مواضع على ما خفي
عنا فان الفاظه تشبه الالغاز السيما التي لا تنكشف على احد معين ولعل الله يوفق الناظرين فيه
للاطلاع على ما لم يطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق اسد ومحمل اولى نقررا لقرب الى الصواب
والاصلاح ما يعثرون عليه من سهو المصحح وعثرة قلمه او لغو المصنف وقصور قدمه المنحصر في ذلك
من الخلل الفساد متجنبين طرايق المراء والعناد والله ولي السداد والرشاد منه المبداء واليه المعاد
والحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد واله اجمعين

قد اتفق

١٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من نصب رايات آيات قدرته على كواهل هياكل الممكنات واودع اسرار آثار حكمته في عوامل شؤون
الكاينات يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور ذات نور كل شئ وباب ظهور كل ظل فوق افض علينا
انوار معرفتك وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا مجتك ونجنا من الانهماك في بهما دجى عالم الزور
وارفعنا بحبل شعاع القدس الى معارج النور واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم
واجعلنا ممن يلتمع نسب القرابة الالهية اليهم سيما المصطفين لاداء اثناء نك خصوصا سيدنا
محمدا كمل انبيا لك عليه وعليهم والكل من ملكوتك الاعلى كرايم التحية والاكرام ما تعاقب الليالي والايام
وتناوب النور والظلام فهذا انها الذكى لمتوقد شرح هياكل النور يجلي كعبس ذوات
الحور رواف بابراز مكنونات اسراره كانه في هدى من يستضئ بانواره او بعث الى ظنوه ماره محتو
على حقايق هي لعرايس من مقصورات الخيام لم يطمعهن الناظرون بانامل افكارهم الشامخ ابكار
لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ونفايس اسرارهم ينكشف قناع الاجمال عن جمال حقايقها الى الآن ان حدق
البصر في مراها ووقف النظر في مجالها بتصرف فيها دقايق حسن اقتداح الطالبين اليها يمص عن عقد
رفعتها اليك لا تلتفت كفوها وايليك فرها ودونها فكن بها سعيدا في ظلال الايقان على ارائك
الاطمينان وان قرع سمعك ما لم بالغ وتخص في عينك ما لم تعرفه فقف ولا تخط سرعان تلك
بغور في هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها قبس من انوار الحكم والاسرار وعسانك تشيم من
شاطئ الوادي الايمن من طوى اشاراتها ومضا منها سا يكاد سنا برقه يخطف بالابصار فان الزمان
قد بلغ اعالي مراقي كماله وانيع دوالي قطوف الامال دوحة اقباله وشك ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها
بما ظهر من تباشير انوار الاستعداد التام على افاق احوال ابنائه وقرب ان يتجه مطال ما شير به لسان
النبوات من عجايب اخباره وغرايب انبائه ولما كان الاسر هو ان كان تام الوزن صحيح العيار لا يبرز
في معرض الاعتبار عند اولي البصاير الا بعد ان يسك بسكة السلطان وتكوى جبهته باسم من يحق
مقاليد الزمان وسمت غرته باسم من سمي باسمه الالقاب وزهق بدايته الاتيان احي شعاير الشرع
بعد اندراسها وجدد معالم الدين غب انطماسها اضاء تباشير انوار دولته العوالم بعدما وقب
غواسق الفتن وقشع اثار رحمته غمام الغموم عن الافاق اثر ما عم دواهي المحن اراح ظلم الظلم
باشعة قواضبه عن بسيط الارض فاصبحت مستنيرة الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب

ونضارة

مواكبه فاصبحت مشتركة الاكناف تطاطا دون سرادقات عظمته رقاب السلاطين وكحل بذرور
غبار عتبته ابصار الخواقين حامي البلاد والعباد بحسن كلاءته ماحي آثار الجور والعناد بيمن عنايته
من الجحود العلي حارس قسمين زمرة الخدم قد شاع في عرصة الدنيا عدالته الذي قطع
على الاراء لم يغتم قوم شجاع مهيب بازل بطل ان يلقه الاسد في اجامها تجم اثنى الايام ذكري آل عباس
بالعدل والجود والاحسان والكرم ان الكمالات اشتات وقد جمعت جميعها فيه هذا جامع
الكلم المؤيد بالجنود والمعقبات المكرم بغرايب الايات البينات
خلد الله تعالى على عباده ظلال خلافته وافاض على بلاده انوار رحمته ورافته ولا زال الورد استقبطوا
اعاديه ورد وعصابا العلم والفضل شكرا اياديه فان وقع من خدام سدته السنية موضع الارتضا
فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى يا اهل الجدال واتمة الضلال وجنود الشيطان الخيال والوالي بحا
القيل والقال كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضا ابدا حتى يؤمنوا بالله وحده آمنت
بالله استجرت بالنصر عند جل لجى ان يدل جاره او يضيع ناره او يضيع انواره او يمشي اسراره
وها انا افيض في المقصود مستفيضا من ولي الطول والجود فاقول لما كان الوجود وتوابعه من
الكمالات فايضة على الدوام من مبدئها الاعلى على القوابل بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها آنا
لم يتصف بها فتلك القوابل مستدعية على الدوام من مقتضيها بالسنة استعداداتها اطلق
الشيخ لسان المقال على طبق لسان الحال فقال يا قيوم وهو صيغة المبالغة للقايم واصله قيوم على
وزن فيعول اجتمع الواو والياء ادغما ولا يجوز ان يكون على وزن فعول والا لكان قووما لانه
واوي ويجوز فيه قيام وقيم واما معناه فقال صاحب الكشاف هو الدايم القيام بتدبير الخلق
وحفظه وقيل القيام بذاته ووجه المبالغة على الوجهين زيادة الكم والكيف وقال الراغب يقال
قام كذا اي دام وقام بكذا اي حفظه والقيوم القايم الحافظ لكل شئ والمعطي له ما به قوامه وذلك
هو المعنى المذكور في قوله تعالى الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وفي قوله افمن هو قايم على كل نفس بما
كسبت اقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام ثم بسبب التعدية بمعنى الادامة وهو
الحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القوام ولعله من حيث ان
الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك لان الحفظ فرع التقوم فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلا
بالحفظ وعلى هذا الاخير بما يورد على تفسير الطهور بالطاهر بنفسه المطهر لغيره من ان الطهارة لازم
والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدي وذلك لان المبالغة في اللازم ربما يتضمن معنى آخر متعديا
بل المعنى اللازم قد يتضمن بنفسه ذلك كالقيام المتضمن لتحريك الاعضاء نعم يرد عليه ما قررناه
بالقايم بذاته المقوم لغيره ولا يتاتى ههنا ما اجاب به صاحب الكشف في الطهور من انه لما لم يكن
الطهارة في نفسها قابلة للزيادة رجع المبالغة فيها الى انضمام معنى التطهير اليها الا ان اللازم

من التمام التم

وانا اقول وكان الخالق [illegible]

صار متعديا وذلك لانه قابل للزيادة كما وكيفا كما مر على ان في جوابه تاملا من حيث ان انضمام
معنى التطهير لما كان مستفادا من المبالغة لمعونة عدم قبول الزيادة كانت المبالغة في الجملة سببا
للتعدي فيمكن التفصي بان المعنى الاول لما اقتضى المبالغة اوجب انضمام المتعدي اليه لا لغوية
ذلك اللازم وبينهما فرقان ثم الظاهر ان القوام المذكور في قوله اعطاء مابه القوام بمعنى الوجود اذ جعله
باحد المعنيين غير مناسب كما لا يخفى ومنه التقوم المتداول بينهم فقد ظهر له معنى ثالث هذا ورد
على تفسيره بالقايم بذاته انه يكون معنى ما ورد في الادعية النبوية انت قيم السموات والارض
انت واجب السموات والارض بمعنى كيف فالظاهر غيره من المعاني ثم اذا فسر بالقايم بذاته المقوم
لغيره فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم لاستجماع جميع الكمالات والتبري عن شائبة
وجوه النقص والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات الفعلية ومن ثم قيل انه الاسم الاعظم ايدنا
بالنور اي العلم فان العلم نور يظهر به حقايق الاشياء ويمكن ان يراد به المفارقات فان حقيقتها
النور عند الاشراقيين وكمال النفس الانسانية ان يتصل بها اتصالا معنويا فيتصف بما فيها
من العلوم او ما يفيض ههنا على النفس المجردة عن العلايق الطبيعية من الانوار الشارقة اللائحة
كما يجيء في اخر الكتاب وثبتنا على النور يحتمل المعاني الثلثة وعلى الاول التثبيت عليه جعله بحيث
لا يزلزله الاوهام والشكوك ليصير يقينا ان اريد مطلق العلم وان اريد اليقين فبالترقي الى مرتبة
العين والحق او الانسلاك بما هو مقتضياته فان من لا يعمل بعلمه غير مثبت عليه باقدام عمله وعلى
الثاني التثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال ان امكن كما يحكى عن بعض المتالهين وان لم يمكن فبان
يجعل هذه الحالة ملكة له فيصير بدنه كقميص يلبسه تارة ويخلعه اخرى فيتصل بالانوار العالية فيطالع
ما فيها من الحقايق على ما حكي القصص عن اساطين الحكماء ومن نفسه تصريحا وتلويحا وقس عليه المعنى الثالث
واحشرنا الى النور بالمعنى الثاني فان النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن يتصل بالمبادي العالية عند قوم
وحمله على غيره بعيد هذا ويمكن ان نحمل الفقرات الثلثة على مراتب النفس من علم وعين وحق فان الاولى
عبارة عن مشاهدة المعلومات بانوار فيض المبدا المفارق والثاني عن مشاهدة ذات المفارق
ومشاهدة الاشياء فيها والثالث عن الاتصال التام به والاتحاد وفي الحيوة الاجرام المجردة في انه
ضربا المثل فهو في الاول بالمبد بالمفارق من حيث انه يشاهد الاشياء عند فيضه وفي الثاني يثبت عليه
من حيث مشاهدة ذاته وفي الثالث يعود اليه للاتصال به والاستغراق فيه التام فهو حشر اليه في هذه
النشاة العقلية واجعل منتهى مطالبنا رضاك تخلي نفوسنا عن الارجاس البدنية وتحليها
بالكمالات العقلية واقصى مقاصدنا ما يعدنا الان للقاءك في المحشر بان نحشر الى جوار قدسك
او في هذه النشاة بالمشاهدة والفناء والبقاء واراد بالمطالب ما هو المقصود بالذات وبالمقاصد
ما يقصد اليه لغيره ولذلك خص الاول بما هو مطلوب بالذات والثاني باسباب ظللنا نفوسنا تخليها

بادناس

بادناس الاخلاق الردية المانعة عن الوصول الى الكمال الحقيقي لنستكمل الفيض بتحلينا بحلية الفضلى
منا لاق وجودك حاشاك ان ساري الظلمات العلايق البدنية بالباب مقام القلب قيام مترجين
ينتظرون الرحمة عليهم بتوفيقهم للخلاص عن رذايلها ويرجون فك الاسرا اي عن تلك القيود لما نعم
على الوصول الى المقصد الخير فانه هو في اللغة العادة والمراد به ههنا مقتضى الذات اللهم اي يا الله حذف
حرف النداء وعوض عنها بالميم ولهذا لا يجمع بينهما الا في الضرورة والشر قضاؤك اي مقتضياتك بالعرض
بالعرض وصادر عنك بالتبع لما ان بعض ما يتضمن الخيرات الكثيرة كان مستلزما للشر القليل وكان
ترك تلك الخيرات الكثيرة لاجل ذلك الشر القليل شرا كثيرا فصدر عنك ذلك الخير فلزم حصول
ذلك الشر وهو من حيث صدوره عنك خير اذ عدم صدوره شر لتضمنه فوات ذلك الخير الكثير
فانت المنزه عن الخبث مع انه لا يجري في ملكك الا ما تشاء انت متصف بالمجد السني اي العالي فمتفضل
المكارم لذلك وابناء الناسوت جمع ناسوت والمراد به النشاة الانسانية قيل اول من تكلم به
النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام بدو بروح اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ
النوري ومن يتبعه من تلامذة من الصوفية ثم اشتهر ليسوا بارباب الكمال التمام اي ليسوا في مرتبة ان يتم منهم
بل هم دون تلك المرتبة فاقل عثراتهم في تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية ووفقهم للوصول
الى العلوم والمعارف التي هي الكمال الحقيقي كما اشار اليه بقوله بارك في الذكر العلم وادفع الشوق ما يضاد
ويعوق من الجهل واسبابه ووفق المحسنين اي الطالبين المراعين شرايط حسن الطلب والمدرين
للطالبين بالاحسان اليهم وصل على المصطفى الذي اخترته من خلقك للرسالة الكافة الامم
وخصصته بالكمال الاتم والشرف الاعم ولم يصرح باسمه تلويحا الى اختصاصه بحيث لا يذهب
الوهم الى غيره بل صار هذا بالغلبة اسما له صلى الله عليه واله وسلم بني هاشم وبني مطلب المشهود
واله يراد الفائزون بالحظ الاوفر من الكمال الخاص صلى الله عليهم اجمعين هذه الرسالة
هياكل النور والهيكل في الاصل الصورة والاوايل من الحكماء كانوا يعتقدون ان الكواكب ظلال
للانوار المجردة وهياكلها فوضعوا لكل كوكب السبعة طلسما مناسبا له من معدن يناسبه
في وقت يناسبه ووضعوا كلا من تلك الطلسمات في بيت طالع يناسبه على وضع يناسبه فكانوا
يعبدون اليها في اوقات يخصها ويعملون اعمالا يناسبها من التدخينات وغيرها فيتقربون
بخواصها ويعظمون تلك البيوت ويسمونها هياكل النور لكونها محل تلك الطلسمات التي هي
هياكل الكواكب التي هي هياكل الانوار العلوية فسمى المص تلك الرسالة بهياكل النور لان المقصود
بالذات فيها احوال الانوار المجردة وكان كل فصل منها بما يشتمل عليه من العبارات والالفاظ
موضع طلسم يتوصل بملاحظته الى ملاحظة تلك الانوار هذا ما عندي والله اعلم باسرار
عباده ثم لما كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقف على مزيد تجريد النفس عن العلايق وتقليب

لها عن العوائق اردفه بالدعاء فقال قدس الله النفوس القابلات للهدى لينتفعوا بها وفي بعض النسخ
والعقول الهاديات اليه ليزدادوا في الاضافة والارشاد فقد جمع بين الدعاء للمعلم والمتعلم وفي
تخصيص النفوس بالقابلات والعقول بالهاديات تلميح الى ما قال بعض الحكماء المتالهين من ان النفوس
انما سمي نفسا ما دامت بالقوة فاذا حصل كمالاتها بالفعل انسلخت عنها الاسم والاسم اللائق بها هو العقل
الهيكل الاول في اشياء هي كالمبادي للمباحث الآتية كل ما يقصد اليه لذاته بالامكان
بالاشارة الحسية وهي امتداد موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه فانك اذا اشرت الى شيء اشارة
حسية خيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد جسما
موهوما كان سطحا خرج من عندك متحركا اليه على جهة حتى وصل اليه فرسم بحركته جسما وان كان
خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا خرج منك اليه فرسم بحركته سطحا وان كان
نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا وما يقبل الاشارة الحسية
بهذا المعنى لذاته فهو جسم لانه لا بد ان ينقسم في جميع الجهات لما سيلحق من ابطال ما لا يتجزى
في جهة من الجهات واليه اشار بقوله وله طول وعرض وعمق لا محالة والاعراض وان قبلت الاشارة
الحسية لكن قبولها الاشارة ليس لذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام والاجسام متشاركة في الجسمية اعلم
ان حقيقة الجسم عنده على ما صرح به في غير هذه الرسالة هو الجوهر الممتد المدرك مشترك في بادي النظر
اعني الصورة الجسمية كما هو مذهب افلاطون وليس عنده مركبا من الهيولى والصورة الجسمية
بل هو عين الصورة وهي القابل للانفصال فانها تبقى بعد الانفصال متصفا بصفة التعدد كما انه قبله
متصفا بالوحدة والاختلاف بين الاجسام بالاعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها وتلك الاعراض
داخلة في انواع الجسم ولا يمتنع تركيب الجسم من الاعراض في الخارج كما في الكرسي فانه مركب من القطع الخشبية
والهيئة المخصوصة التي هي عرض انما الممتنع تركيب الذهني لان الاجزاء الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر
عرضا ولا يقولون بالصور النوعية التي هي جواهر كما هو مذهب المشائين وكل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما
بشيء آخر ضرورة والا لم يكن اثنان لعلم تحقق الاشتراك فالاجسام يلزم ان يكون بينها ما تمايز بامور
وما تمايزت به الاجسام هو الهيئات بناء على ما سبق من مذهبه في عدم اثبات الجوهر التي تسمى صورا
النوعية وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام فليطلب في محال اوسع من هذا المقام
ولما كانت الهيئات بعضها لازما للاجسام وبعضها غير لازم حاول تفصيلها فبدأ بتعريف اللازم
وترك تعريف غيره احالة الى المقايسة ثم اردفه بالتقسيم وقدم فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي وكونه
الصق بما سبق من ان ما به تمايز الاجسام هو الهيئات فانها لوازم لتلك الاجسام ضرورة ان المقصود
من المميزات ههنا المميزات الاول التي هي مبادي للانواع اذ بها يحصل التمايز ثم تتبعها الاختصاص
بصفات اخرى فقال اللازم الحقيقي لذاتها الظاهر انه اراد بلازمها لذاتها ما يلزمها من حيث هي لا ما كان الذات

علة اللزوم لان الخاصة المذكورة في قوله لا ينفك عنها اي بالضرورة تعم جميع ما يلزم الحقيقة سواء كان
اللزوم معلولا لها او لغيرها وانما يلزمها بحسب وصف او وقت فقد ينفك ووصف الشيء اي ما وصف
المقيد له الشيء ليشتمل الممتنع واراد بالوصف ما يوصف به الشيء سواء كان ذاتيا له او عرضيا قد يكون
ضروريا له يمتنع انفكاكه عنه كالزوجية للاربعة فانها يلزمها من حيث هي فلا ينفك عنها اينما وجدت
في الذهن او في الخارج بمعنى انها حيث وجدت كانت متصفة بها والحيوانية للانسان فانها يلزمه
حيثما وجد وقد يكون ممكنا لا يمتنع ثبوته له ولا انتفاؤه كالقيام والقعود للانسان وقد يكون ممتنعا
ثبوته له كالفرسية له او يمتنع بالضرورة كون الانسان فرسا والذي لا يتجزى في الوهم اي لا يمكن ان ينتزع
منه شيئا دون شيء والمراد به ههنا ما يشمل الفرض العقلي لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة
حسية لذاته لانه ما منه الى جهة على تقدير كونه في الجهة يكون غير ما منه الى الجهة الاخرى فينقسم وهما بديهة
لانه ملاء المكان فلا جرم يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته ولا يرد النقض بالنقطة فانها عرض عند
مثبتيها والبديهة انما تحكم بتغاير الجهات في المتحيز بالذات الذي يملا المكان دون العرض الذي
لولا يشغل المكان فافهم وما قيل من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا جزآن فاسد لما قيل من ان النهايتين
يجب اختلافهما في المحل والا لزم اتحادهما في الوضع لان النهايتين واحد ضرورة والا لزم من قيام النهايتين
بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما بالفعل الى اجسام غير متناهية ولان النهاية قائمة
بالجسم تماما اذ حيز الجسم جسم فلا جزء او الى من جزء بل لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه
الى جهة غير ما منه الى الاخرى وهو باطل كما مر وان اختلفتا لزم انقسام الوهمي في محلهما ضرورة ان الاشارة
الى احدى النهايتين اذا كانت غير الاشارة الى الاخرى فيمكن ان يفرز منه في الاشارة شيء من شيء واعلم
ان هذا الدليل مع وجازته يدل على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى لا في جهة ولا في جهتين وهما الخط والسطح الجوهريين
فثبت ان الغير المتجزي ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يقبل الاشارة
الحسية فهو منقسم في الجهات وهو الجسم كما مر في صدر الهيكل **الهيكل الثاني** في اثبات تجرد النفس
انت لا تغفل عن ذاتك ابدا ولو في حال النوم والاغماء وهذه مقدمة وجدانية قال الشيخ الرئيس ومن
جوز ان يكون في بعض الاحوال ذاهلا عن نفسه حتى لا يكون بينه وبين الجماد فرق في تلك الحال فلا
يجري معه هذا البرهان وما من جزء من اجزاء بدنك الا وتنساه احيانا كما يشهد به الوجدان ولا يدرك
الكل الا باجزائه ففي حال النسيان جزء من تلك الاجزاء لا يكون الكل مدركا فلو كانت هذه الجملة او
جزء من اجزائها ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها اذ لا يعقل الشعور بالشيء مع الغفول
عنه او عن جزئه وحاصل البرهان ان النفس مشعور بها في جميع الاوقات ولا شيء من البدن واجزائه
كذلك فانت وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا لان كون النفس جسما غير البدن
واجزائه باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة فان العاقل لا يجوز في معرض الاشارة اليه نفسه الا الاشارة

في اثبات تجرد النفس

159

لا بشيء خارج من بدن طرق آخر مدار على ان البدن يتبدل دائما كما سيلق والنفس ليست بمتبدلة
بل باق مستمر فالنفس غير البدن هذا المقدمة الاولى فاشار اليها بقوله بدنك ابدا في التحليل والذبلان
بسبب تصرف الحرارة الغريزية والغريبة في الرطوبات البدنية واشار الى الثانية فانك تعلم ان الغاذية تورد بدل ما يتحلل
من الجزء المستحيل من الغذاء الوارد ان لم يتحلل من بدنك العتيق اي الاجزاء التي كانت حاصلة قبل ورود
الجزء الغذائي عند ورود الجديد الحاصل من الغذاء لعظم بدنك جدا اذ المفروض عدم تنقصه مع ازدياد
حجم ما يرد عليه الغذاء فتعلم انه يتحلل منه شيء فيخلف الجزء الغذائي فلذلك لا يحس عظمه اما المقدمة
الثانية فاشار اليها بقوله ولو كنت انت هذا البدن او جزء منه لتبدلت انانيتك كل حين ولما دام العلم
للذات منك فانت لا بدنك وههنا بحث نفيس هو ان هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المغتذي
ساعة فساعة بانعدام شيء منه وحدوث شيء آخر ويلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة كمية اذ لا بد
في الحركة من بقاء موضوع يتبدل عليه افراد المقولة التي تقع فيها الحركة والمفروض ان المغتذي
يتبدل كل حين بانعدام اجزائه فليس هناك موضوع واحد يقبل تارة المقدار الصغير واخرى الكبير وصرح
في المطارحات بنفي الحركة الكمية قال بل الحركة الكمية انما هي بالحقيقة حركة اينية اما للاجزاء الخارجة
بالمداخلة فيهما او للاجزاء الاصلية بالتفرق حتى يمكن الخارجة التخلل بينهما كما في النمو فانه يتحرك فيه
اجزاء خارجة الى الاجزاء الاولية فيتصل بها او لاجزاء الجسم بالانفصال عن بقية الاجزاء وهي التخلخل والتكاثف
الحقيقيين بل رجعهما الى انتفاش اجزاء الجسم وتخلل الاجزاء اللطيفة فيما بينها وانسداد اجزائه وخروج تلك
الاجزاء من خللها كما في القطن المنفوش تارة والمضغوط اخرى واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركة كمية
على دليل آخر غير ما لزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو بتخلل بعض اجزاء الجسم والاجزاء الاولية بمقدار
باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضم اليه مقدار
ذي مقدار الجسم آخر ومثله الذبول انما هو بتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله منه فليس تنقص مقدار
جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم له مقدار فلا يخ الا انهما عن حركة
بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق او حركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي
بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان اجزاء الاصلية زادت عند النمو على
ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وكثيرها واما في الذبول نقصت عما
كانت عليه وانكار هذا مكابرة وفصل القول فيه بعض المحققين من المتاخرين بان قال ان كان اتصال الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال الجمهور والا فالامر كما قاله
المورد اذ النمو حركة في الكم اقول ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الغذاء ضرورة كونهما مركبين
وبقاء صور البسائط في المركبات كما قرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على
تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم المتصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فيعدم الجسم

كما في الذبول

بالنمو

بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة في الكم لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما
متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك لا تحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد بل
اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة هذا وقد آل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن
الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو الى ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى
والنوع من الصورة وان النوع هو النامي بمعونة الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته ومقدارها لا المادة
ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان
اولا اعني المادة الباقية فقط فهذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال
تشخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع فافهم ثم لا يذهب عليك ان المص اشار في غير هذا الكتاب
الى جريان هذا الدليل في سائر نفوس الحيوانات اذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان النفوس تتبدل كل حين والحدس
يحكم بخلافه وبان الفرس يشعر بانه مستمر مع تبدل بدنه ولذلك تنبكر ما لحقه من قبل والحيوانات
ايضا عندهم نفوس مجردة كما هو مذهب الاوائل وبعضهم اثبتوا في الجمادات ايضا واعلم ان بقاء الذات في
الحيوانات ظاهر كما في الانسان وقد صرح الشيخ في جواب اسولة بهمنيار لصعوبة التفرقة بين الانسان
وبينها في هذا الحكم واما في النبات فليس تلك المرتبة من الظهور لكن النظر فيه يتجه وفي الجماد اخفى لقد
كرر بهمنيار استفسار بقاء الذات من الشيخ الرئيس والتجئ الاجوبة الى اثباته في الحيوان بهذا الدليل
وصرح بان اثباته في غير الحيوان صعب طلب بالغ بهمنيار في التفحص حتى ابدى احتمال تبدل الذات في
الانسان ايضا قال الشيخ في جواب بعض ايراداته على ما سمع من الشيخ كيف يحمل السموع منع
تجويز تجدد الذات ولقد اطنبنا في هذا المقام وعسى ان ينتفع بذلك اولو الافهام وبالجملة فلا بد
من تلطيف النفس وتدقيق النظر عسى ان ينجلي جلية الحال والله الموفق لكل خير وكمال ثم ان المص عقب
هذا الدليل بذكر تنبيه فقال كيف يكون انت عين البدن ويتحلل البدن وليس عندك منه خبر فلو
كنت انت هذا البدن او شيئا من اجزائه وانت لا تغفل من ذاتك لكنت خبيرا بما يتحلل منك فانت
وراء هذه الاشياء طريق آخر لا تدرك شيئا مغاير النفس في الصفات نفسك لا بحصول صورة
عند لتحقق في المطارحات اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا اثر ما ام لم يحصل على
الثاني فاما ان زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل شيء ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو مح
وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء هو ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك
الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء **اقول** الاولى في هذا الشق ان يقال
فينتهي الى ادراك وجودي والا كان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك آخر
حاصل قبله ثم انه كان الادراك انتفاء ادراك آخر فالادراك الذي يعتبر انه كان انتفاء للادراك
السابق عليه بمرتبتين الذي انه كان هذا الادراك انتفاء له او انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق

١٦٥

ذلك الشيء فيتحقق الادراك المشفوع فيستلزم ادراك الثالث الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراك
السابقة عليه بمراتب الشفع اعني الواقعة في المراتب الوتر مثلا لما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما يسبقه
باربع مراتب وهو خامسه وهكذا وعلى الثاني هو ان يكون اشفاء صفة غير الادراك والتعقل ادراك
امور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية تبطل واحدة منها عند قصد النفس الى ادراك
شيء ثم الادراك الشيء تحصيل لا اشفاء ويجد الانسان من نفسه تحصيلا لا تعطيلة وليس وجود الشيء في
الاعيان نفس الادراك به والا كان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان
مدركا وما سبق علم الشيء على وجوده وفي الجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود من خارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس ذلك بادراك له كما هو وان طابقه من جميع الوجوه التي هو بها
الادراك به كما هو فهذا ما ذكره وانت خبير بانه لا يخرج عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس
نسبة الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج
فلا بد له من وجود اذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان المفهومات ضرب بالغرض من وجود ما انه في الذهن ٣
فلا تم على هذا التقدير فلا يلزم وجوده الا في مدرك ما عقلا كان او نفسا انسانية او فلكية او غيرها
ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه بما لا مخلص من المنع ثم على تقديره
ان يكون زوال الادراك تاما آخر فلم لا يجوز ان يكون زوال الادراك الحضوري كلا يكون مسبوقا بعدم
الادراك فلا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا للادراك ان يكون الادراك الحضوري كذلك
ما ذكره وما ذكرنا من على تقدير ان يكون زوالا لامر آخر غير الادراك فلا يلزم ان يكون للنفس صفات
متناهية وانما يلزم ان لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال للنفس قوة
ليحصل من المعلومات وتلك امور متناهية ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون في قوتها صفات غير متناهية
او غيرها متعة فان قوة الشيء بكيفية قوة ما يتوقف عليه فلا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان التالي ثم اذ
لا يلزم عدم كون تلك الصفات الغير المتناهية مترتبة فافهم وتقرير البرهان ان النفس لا تدرك شيئا
الا بحصول صورة منه عندها فان كان ادراكها ادراكا مطابقا فلا بد من حصول الصورة المطابقة
لديه عند كما اشار اليه بقوله فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشيء ادركته مطابقا له في الماهية لا تفاوت
الا في الوجود فان الدليل لو تم دل على وجود الماهيات انفسها في الذهن لا على وجود اشباحها التي هي
مغايرة لها ولو قيل بالشبح والمثال فيراد بالمطابقة المحاكاة التامة بان يكون شبحا له في الواقع
فان الشبح الانساني مطابق للانسان لا يطابق الفرس وشبح العظيم يطابق العظيم ولا يطابق الصغير
والا لم يكن ادركته كما هو بل ادركته بصورة غير مثل ما اذا رأيت شبحا من بعيد فادركته بصورة الفرس
فاذا هو انسان فثبت ان النفس لا تدرك الشيء ادراكا كما هو بمعنى ان يكون الحكم المقارن لتلك الصور
يكون تلك الصور مطابقا للحقائق الا بحصول صورة المطابقة له وهذه مقدمة من مقدمات الدليل

وعقلت معاني كثيرة تشترك فيها كثيرون بحمل عليهم وبصيرة آلة لملاحظتهم على الوجه المطابق المعنى الذي كل فرد
كالحيوانية المطلقة فانك تعقلها على وجه يستوي نسبتها الى الفيل والذباب اذ لم تاخذ فيها مقدارا معينا
فانك تجد التفرقة بين المقيد به والمطلق فصورتها الحاصلة عندك الكائنة في نفسك غير ذات مقدار
لانها تطابق الصغير كالذبابة والكبيرة كالفيل ولا شيء من ذي المقدار يطابق الصغير والكبير معا بل محلها
فمحلها ايضا منك غير متقدر وهو نفسك الناطقة لانك تعلم انك المدرك للمعنى الكلي ثم قلنا ان
محلها غير متقدر لان ما لا ينقسم لا يحل في جسم متقدر والا لعرض لها توسط المحل قلنا فثبت ان
النفس غير متقدرة فنفسك غير جسم لان كل جسم متقدر لذاته ولا جسمانية لان كل جسماني متقدر
محله ولا يشار اليها التبرؤ عنها وتنزهها عن الجهة لان كل ما يشار اليه حسا فهو جسم او جسماني حال في جسم على
من في نفي الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وهي الصمدية اي غير منقسمة الى الاجزاء المقدارية صمديته اي كلا ما له
فهو غير منقسمة الى الاجزاء المتحدة في الوضع كالهيولى والصورة فان الصمد في اللغة ما لا جوف له
يشبه الجوف من حيث كونها محل الجزء الآخر والحق يشبه الباطن كما ان الحال يشبه الظاهر وايضا
الصورة معلومة الوجود بالبديهة والهيولى خفي الوجود يحتاج الى البرهان لا يقسمها الاوهام
والقسمة الوهمية يمكن ان يتم بحيث يشمل وجهي القسمة وان شاع استعماله في الاول لان الوهم يدرك
الهيولى والصورة الجزئيين فيمكن من تحليل الجسم اليهما ولما كان الوهم ينازع العقل في ثبوت المجردات
فانه يحكم بان كل موجودين فاما ان يكون احدهما داخلا في الاخر او خارجا عنه حتى ان الذين يتبعون
حكمه ينكرون ما وراء المحسوسات اشار الى دفعه بقوله ولما علمت ان الحائط لا يقال له اعمى
فان العمى لا يتوقف الا على من شانه ان يبصر فانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فالبارئ تعالى الذي
يثبت بعد ذلك تجرده والغرض ههنا تقريب تجرد النفس الى الفهم فان بعضا ينكر تجرده مع اعترافه
الواجب والنفس الناطقة وغيرهما مما سيأتي ذكره من العقول ليس جسما ولا جسمانية فهي لا داخلة
العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة لان الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول والانفصال
عدم الاتصال عما من شانه الاتصال ولو اريد بهما عدم الدخول والاتصال مطلقا كان خارجا ومنفصلا
وكل هذه من عوارض الاجسام تنزه عنها ما ليس بجسم ولما اثبت تجرد النفس اشار الى تعريفه بقوله
فالنفس الناطقة جوهر لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم بذاته ليس عارضا لامر آخر لا يتصور ان يقع
اليه الاشارة الحسية بما مر من المقدمات وبه يخرج الاجسام من شانه ان يدرك الجسم بحفظ
واتصاله الى الكمال اللائق بحسب الامكان وبه يخرج العقول لانها مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير
بالفعل ليشمل النفس بعد قطع التعلق ثم لو لم يظهر او تعقل ذاته بذاته والاشياء الخارجة عنه
بصورها وليس هذا القيد فائدة احترازية لكن لما كان لخص خواصه به تعرض له ثم اشار الى كريمه
منبه على تجرده ينتفع به ارباب البصيرة من ذوي النفوس المشرقة بقوله وكيف يتوهم الانسان وفيه

ومعلوم

تعريض على القائلين بجسميتها بان هذه اللطيفة القدسية تجسمها في الحال لانها اذا طربت طربا روحانيا مبدأوه
بارق الحق وهو الذي تسميه اخوان التجريد بالبسط تكاد تترك عالم الاجسام وتطلب عالما لا يتناهى كما
يشهد به ارباب الشهود وفي نسخة الذي يشترط اي يسع ما لا يتناهى لفرط احاطتها لاهل الحدس الذي ليس
في وسع الجسم ثم لما فرغ من تحقيق ماهية النفس شرع في تحقيق قواها فقال وهذه النفس الناطقة
الانسانية لها قوى تعمها او غيرها من النفوس الحيوانية من مدركات اي الآلات للادراك الظاهرة
باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها وهي الحواس الخمس ولم يقم على غيرها الا نفيا ولا في غيرها مع احتمال
ان يكون لغيرها او لم نطلع عليه كما انه لو لم يكن للانسان احد هذه الخمس لم يكن يتصوره كالاكمه الذي
لا يتصور كيفية الابصار فالحصر في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في نفس الامر
وهي اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء الذي ينبث
حاملها وهو الروح النفساني كما سيأتي قالوا وهو اعم الحواس ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لانه مركب
من العناصر وصلاحه بقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من قوة مميزة
تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب عن الثاني فلذلك قدمها الماتن وهذه القوة
تدرك ما توصف بالمضادة وذلك التاثير موقوف بالمماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية
لم يتاثر منه فلا يدركه ولا تجتمع فيه مثلان وهو محال ولما كان آلة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة
من العناصر فبقدر ما يقرب منه من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه فكلما كان اقرب كان ادراكه
اكثر لكون تاثره عن الكيفيات اكثر ولما كان قوة اللمس في الجلد من الاعصاب اكثر ثم في جلد البدن من
بين ساير الجلود ثم في جلد الكف ثم في جلد الراحة ثم في جلد الاصابع ثم في جلد السبابة ثم في جلد انملتها
كان لكل من تلك الاعضاء اعدل مما دونها على الترتيب ومدركات تلك القوة الكيفيات الاربع
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة
واللين وقيل انها مدركات كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه
على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وزعم ان قوة اللمس قوى اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة
بين الرطب واليابس والحاكمة بين الثقيل والخفيف والحاكمة بين الاملس والخشن والحاكمة بين الصلب
واللين ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة بين الخفيف والثقيل والذوق وهي قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العذبية التي تتكيف
بكيفية الطعم الوارد او لا يتكيف بل تمتزج بها الاجزاء اللطيفة من ذي الطعم وتغوص في العصب المذكور
فيدرك ما فيها من الطعوم على الاحتمالين وهي اهم الخمسة للحيوان بعد اللمس واشبه القوى بها
لتوقف ادراكها على المماسة ايضا حتى ان بعضا من الاوائل ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات
فلذلك عقبها بها وما يدرك بهذه القوة هي الطعوم التسعة وما يتركب منها والشم وهي قوة منبثة في زائدتي

مقدم

مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة ولا يفتقر
ادراكها الى ملاقاة الجرم الموضوع للرائحة كما في الحاستين السابقتين نعم يحتاج الى انفعال الهواء المتوسط
بتلك الرائحة وقيل بالتحلل من ذي الرائحة جرم لطيف يختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم وقد رد
ورد بانه قد يصل الرائحة من مسافة بعيدة وربما يكون ذو الرائحة صغيرا بحيث لا يمكن ان يتحلل منه
ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة فقد حكي ان الرخمة تنتقل من مأتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع
بين اليونانيين ودلهم على اشتمالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الا في هذا الحد
من المسافة فقد يقال لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا يختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد
لا يكفي في امثال هذه المواضع وبمثل ذلك يدفع ما يقال لو كان كذلك لانعدم قدر القليل من ذي رائحة
بعد مدة مديدة وانما قدم الشم لان الاحتياج اليه اكثر في بقاء البدن من الاخرين اذ من المشموم
ما الكيفية سمية يستدل عليها برائحة فيجتنب منه ولذلك قال هذه القوة اهم القوى بعد اللمس والذوق
وكثير قالوا وهذه القوة في هذه الطير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة جدا ونسبة ادراك
الانسان الروائح بادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهي قوة مرتبة في الروح المصبوب
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك الاصوات والهيئات العارضة لها التي هي الحروف
بتوسط الهواء المتموج بسبب قرع او قلع عنيفين اذ بالقرع ينضغط الهواء فينقلب من بين الجسمين
بشدة وبالقلع يتموج بينهما بعنف فيتموج فينتهي تموجه الى الهواء المجاور للصماخ وتموجه بتموجه
فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين تدركه القوة وتحقيق
البحث يستدعي بسطا لا يحتمله هذا المختصر ولعل تقديم السمع على البصر لشرفه بمدخليتها التامة
في استفادة العلوم ولان انتفاءها خلقة يستلزم فوات النطق الذي هو اظهر خواص الانسان فان
الاصم الولادي يكون ابكم واما الاحتياج اليهما في بقاء البدن فلعلها على السواء والبصر وهي قوة
مرتبة في الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين او المتقاطعتين حسب اختلاف الآراء
المفترقتين بعد الى العينين مدركة للاضواء والالوان بالذات بواسطة انطباع صورها
في الرطوبتين الجليديتين وتادي صورة واصلة الى الملتقى تادى الروح الحامل لها ويحتمل ان يكون
بحدوث صورة اخرى مثلها فيه وذلك لتادي ضرورة الا لرأى الشي الواحد شيئين لانطباع
صورة منه في كل من الجليديين كذا قالوا واقول هذا منقوض بالساعد واشترطوا توسط الجرم
الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه من الابصار كالهواء والماء والبلور ولم يجر بها وقيل يحتمل
ان يكون ذلك الشفاف واقعا لا مدخل له في الابصار واقول تفصيله ان انتفاء الكثيف ظاهر
لا اشتراطهما لاستحالة الخلاء فيجب ان يكون ذلك المتوسط شفافا واما مدخلية في الابصار فلا
يظهر ذلك لجواز ان يكون ما هو شرط الابصار انتفاء الكثيف في توسط الشفاف انما يكون لضرورة

١٤٢

اشباح الخلاء مخافهم وقيل سبب الابصار خروج شعاع من الحدقة يعيد الى المبصر فيلاقيه ويصير ذلك
الخارج من الرائي كيد اللامس يدرك ما اصابه ويسمون اصحاب الشعاع كما يسمون الذاهبون الى الاول اصحاب
الانطباع والطبيعيون ومقدمهم ارسطاطاليس على الاول والرياضيون ومنهم افلاطون على الثاني
حجج ومناقضات ولابي نصر الفارابي في رسالة الجمع بين رأي افلاطون وارسطاطاليس ان غرض
كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع
ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا قريب مما اختاره المصنف من
ان الابصار انما هو اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع وللنفس قوى من

باضافة قدم

مدركات اي آلات للادراك كما مر فان المدرك حقيقة هو النفس والمراد ما يشمل آلة الادراك والحفظ
ليشمل الخيال والحافظة باطنة باعتبار محالها ومدركاتها كما مر كالحس المشترك وهي قوة مرتبة في
التجويف الاول من الدماغ تدرك بها صور المحسوسات ولذلك سميت بالحس المشترك كما اشار اليه
بقوله التي هي بالنسبة الى الحواس الخمس كحوض ينصب فيه انهار خمسة فان الاعصاب المؤدية للحواس
الظاهرة نابتة من محلها فكان تلك الحواس باسرها منشعبة منها واذا ارتسم في واحد منها صورة تأدت
اليها فادركتها بعد غيبتها عنه وحيثما اطلق تأدي الصورة فانما هو تأدي الروح الحامل للصورة
او بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدى اليه لا بانتقال الصورة بعينها فانها عرض يستحيل انتقاله والدليل
على وجود تلك القوة ان النائم يشاهد صور الجزئية لا وجود لها في الخارج وتلك المشاهدة ليست بالحواس
الظاهرة لاختصاص ادراكها بالموجود الخارجي ولانها لو كانت بها لادركها في اليقظة كل سليم الحس
كيف والحواس الظاهرة معطلة في النوم ولا بالعقل لما عرفت من انه لا ينطبع فيه الامور المقدارية فهي
اذن بقوة باطنة هي المراد بالحس المشترك وهو الذي يشاهد صورة النائم معاينة لا على سبيل التخيل
حتى انه لا يفرق في النوم بين من يشاهده فيه وبين من يشاهده في اليقظة ومقتضى هذا ان ما يدرك على
سبيل التخيل غير مدرك بها وصرح في غير هذه الرسالة بان ذلك الادراك بالخيال قال في الالواح
واما الخيال فلا يشك فيه بما يتخيل من الملموسات والمبصرات والمذوقات وغيرها فيدل على ان
جميع صور المحسوسات يبقى فيه زمانا واما الحس المشترك فيظهر بما يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده
معاينة في المنام عند غموض طويل فلو كان المشاهد بالخيال لكان كل تخيل مشاهدا فاذن هذا الذي
يشاهد الصور من جميع المحسوسات هو الحس المشترك ومثله في الاشراق وكلام غيره مشعر بخلافه كيف
والخيال الحافظ للصور فلا يكون مدركا لها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان صور الخزانة في الخيال
متخيلة دائما ويمكن ان يقال ان اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركها
لجواز ان يكون مدركهما الحس المشترك الا انما يتراءى معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم حرا
مدركاتها فيلتفت النفس اليها بالكلية فينكشف انكشافا تاما واما في اليقظة فالصور الحسية ترتسم بها

فانها

فانها في ذاتها اظهر والنفس الى الالتفات وباستعمالها ما دامت مشتغلة لذلك ليس فيما دامت في اليقظة فاذا كانتها
لجلي عندها فاذا انقطعت كانت مدركات القوى الباطنة حاضرة وكلما كان ذلك التعطل اقوى كان الجلاء
اتم اللهم الا ان النفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان فانه يقع لهم في اليقظة مع سلامة
الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل ما لم يقع وسمع غيرها اصلا ولذلك ان تدقق النظر فنقول ليس مراد الشيخ بما
ذكره اسناد ادراك الصور الغير المشاهدة الى الخيال بل غرضه ان تلك الصور ومدركها المتخيلة
لانحفاظها في الخيال ووجودها فيه فيكون حاصل الاستدلال انا ندرك ما احسسنا به من الصور بعد
غيبتها عن الحواس الظاهرة ادراكا على سبيل التخيل فلا بد من انحفاظها في قوة ما والا لم يكن ادراك
تلك الصور بعينها واسنادهم التخيل والتركيب الى المتخيلة لا ينافي اسناد ادراك الصور اليها بل ربما
يستلزمه فيتدبر فلعل الحق لا يجاوزه ومن الحواس الباطنة الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ
وهو خزانة الحس المشترك يبقى فيها الصور المحسوسة بها بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة والحس المشترك
وانما جعل خزانة الحس المشترك فقط لان مدركات جميع الحواس الظاهرة لا يصل اليه الا بعد ان يحصل
الى الحس المشترك وتاديها منه اليه وايضا الحواس الظاهرة لا تدرك بسبب الاختزان بالخيال فان ادراكها
انما يحتاج الى احساس جديد من خارج بخلاف الحس المشترك والدليل على وجود هذه القوة انا اذا
شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنه ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل فلو لم يكن تلك
الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صارت منسية ومنها القوة الفكرية التي بها التركيب بين الصور
بعضها مع بعض وبينها وبين المعاني بعضها مع بعض والتفصيل بالتفصيل التالي كما يتصور انسانا
ذا جناحين وهذا تركيب الصور او فرسا بلا رأس او برجلين وهذا تفصيل الصور وقس عليه القسمين الاخرين
تركيبا وتفصيلا والاستنباط اي استنباط الصناعات والعلوم في الانسان وكيفية نسبتها الى استنباط
الصناعات ظاهرة ونسبتها الى استنباط العلوم انما هو في اقتناص الحد الاوسط بالاستعراض ما في الخزانة
من المعاني هكذا قالوا وقالوا ايضا ان النفس قد يستعملها بواسطة القوة العقلية حتى انها يستعملها
في الترتيب الفكري واستعمالها بواسطة القوة العملية اما مفردة او بمداخلة الوهم وقد يستعملها بواسطة
قوة الوهم فقط وانت خبير بان استعمال النفس لها بواسطة القوة العقلية انما يتصور بان يستعملها
الا في جزئيات الصور والمعاني فينتزع منهما المتخصصات ويأخذ النفس بالقوة العقلية منها
المعاني الكلية او بان يحاكي تلك المعقولات بالجزئيات المدركة لها فانها قوة جسمانية لا يصير منقشا
النفي ادراك الكليات كما عرفت فتفطن لذلك كيلا تزل بظواهر الالفاظ واعلم ان هذه القوة متحركة دائما
لا يسكن في النوم واليقظة اصلا ومن شانها محاكاة المدركات المحسوسة والمعقولة وربما حاكت
الكيفيات المزاجية كما ان السوداوي يرى في المنام الادخنة والصفراوي النيران والبلغمي المياه والثلوج
ولذلك يستدل الاطباء بالمنامات على الامزجة ولكل نفس خاصية في تلك المحاكات فربما حاكته

بامرنجا كثيرها بامر آخر ولذلك كان يعبر الرؤيا يختلف باختلاف الاشخاص ولا بد فيه من حدس تام
وقد يحاكي الشي بضده فان الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر فربما انتقل من احدهما الى الآخر
كما ان البكاء في الرؤيا معبر بالفرح والموت بطول العمر الى غير ذلك مما يعرفه اهله ومنها الوهم وهو قوة
مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك الشاة معنى في
الذيب والولد يهرب عن الاول ويعطف عن الثاني وهي سلطان القوى الحسية والدليل على وجود
هذه القوة ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الادراك لا يكون بالحواس الظاهرة
وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانها لا تدرك الا المحسوسات كما مر وليس مما يدركه النفس بذاتها اذ لا تطبع
فيها صور الجزئيات المادية وانت خبير بانه لم يتبين ان الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور وكلامهم
بين بل انما تبين هو انه يدرك الصور وذلك لا يستلزم عدم ادراك ما سواها والتمسك بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لا يتم ههنا وان الوهم هو الذي ينازع العقل في قضاياه وان قلت الحاكم هو
العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل في احكامه والمنازعة انما تتصور لو كان له حكم
قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل ان لا شي من الحواس بحاكم وقيل عليه ان الشيخ في الشفاء اطلق
الحاكم على تلك الحواس ثم قال بعد بيان تفاوت الادراكات في التجرد وبهذا يفرق ادراك الحاكم الحسي
وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم العقلي وكان في الشفاء ايضا في صفة الوهم
هو الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي وليس حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصور
الحسية واقول الظاهر ان الحاكم هو النفس وفي الحل الى المدرك المصدق لقيام زيد كيف لا وهم جعلوا
المدرك نفسا والحواس كلها آلة اعتمادا على ما ذكرنا فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة كونها آلة الحكم كما
يطلق عليه المدرك بهذا المعنى فان قلت فلا يكون للحيوان العجم الحكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية
مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم المفصل الواصل الى حد الظن والجزم
كما علم من كلام الشيخ وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا
في القضية الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن والجزم بل قالوا الناس في باب
الاقدام والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق فما اشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية من التصديق
بترتب الفائدة اريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فانه قد يسمى تصديقا مسامحة كما سماه الشيخ حكما
مسامحة ايضا وكما جعلوا الشعر احدى الصناعات الخمس المودية الى التصديق وامثال هذه المسامحات
في كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارات الا بقدر ما يتوقف عليه انفهام المعاني الدقيقة
الى المتفطن وقيل ذلك مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما من ليس له ذلك الاستعداد فلا
يعبا بشانه بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له ثم هذا الحكم التخييلي في الحيوانات ايضا انما هو للنفس مجردة
كانت او غيرها فانا كما نعلم ان الحاكم بتلك الاحكام نفوسنا نعلم ان الحال فيها ايضا كذلك بالحدس الصائب

الحكم م

فالحاكم مطلقا سواء كان تخييليا او عقليا هو النفس فمنازعة الوهم العقل انما هو بمعنى ان النفس بذاتها تحكم
حكما وبواسطة استعمالها حكما مخالفا له ولما كان النفس سريع الانجذاب الى الوهم ميلا الى استعمالها فقد
لا تتخلص بحكم العقل عن الحكم الذي هو له تخيلا حتى ان المنفرد يبيت في الليل مع ميت عقله الحاكم بان الميت
ينبغي ان لا يخاف منه لانه جماد والجماد ينبغي ان لا يخاف منه ويخوفه وهمه الحاكم بان الميت ينبغي ان
يخاف منه حكما تخييليا غير مبني على دليل وربما يغلب تخويفه على ايمان العقل حتى انه ينزعج منه وهو يغالب العقل
في امور غير محسوسة ان يحكم فيها باحكام المحسوسات فيغلط مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس حتى
ان الذين يتبعون قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات ولم يتفكروا ان عقولهم بل اوهامهم التي
يحكمون بها هذا الحكم وتخيلاتهم ونفوسهم لا يحس بل لا يحس من الجسم الذي هو اظهر الموجودات عندهم
الا السطح الظاهر والاحساس ايضا بواسطة الكيفيات المحسوسة القائمة بها دون سمكه الذي تحته
فالحصر للموجود في المحسوس ظاهر البطلان بادنى توجه من العقل والخاصة المذكورة للوهم يدل على قوتها
للقوة العقلية ومن الحواس الباطنة الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الآخر من الدماغ يحفظ مدركات
الوهم بحيث لا يحتاج في ادراكها بعد الذهول الى تجشم احساس جديد نسبتها الى الوهم نسبة الخيال
الى الحس المشترك ومما ينبغي ان يتذكر فيه ههنا ان المعنى اذا زال عن الفهم فان بقي محفوظا بعد فما لاحظه
ثانيا انما هو بالوهم فالتذكر ههنا المعنى تم بادراك وحفظ ومبدا الاول الثاني هو الحافظة واسترجاعها
انما يكون بان ينتقل الوهم بالقوة المتخيلة على ما في الخيال من الصور ويستعرض واحدا واحدا منها
ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا ظهر من الصورة التي ادرك معها المعنى الملاح له المعنى
كما لاح من خارج فالتذكر ههنا المعنى تم بتصرف في تلك الصور وادراك لهذا المعنى واختزان له ومبدا
الاول المخيلة ومبدا الثاني الوهم ومبدا الثالث الحافظة فلا حاجة للتذكر والاسترجاع الى قوة سادسة
بل تلك القوة يعني الحافظة من حيث صيانتها ما فيها ومتذكرة من حيث استعدادها لاستنباطها والتصرف
بها مستفيدة ايّاها اذا فقدت كذا قيل اقول وانت تعلم ان التفصيل المذكور يعطي ان الادراك الثاني
انما هو بالوهم سواء كان المعنى باقيا في الحافظة او لا فمدخلية الحافظة في الصورة الاولى من حيث توقف
تلك الادراك عليه ومدخليتها في الثانية بمعنى اختزان ذلك المذكور فيه ونسبة التذكر الى الحافظة
دون الوهم ليس بذلك والمجرى على المشهور من كون المتذكرة هي الحافظة فقال هي التي تكون بها
ذكر بالضم يختص بالقلب ويجوز فيه الكسر ايضا وبالكسر يختص باللسان على الاشهر ويجوز فيه الضم ايضا
سائر الوقائع والاحوال الجزئية اذ الكليات جزئيتها الجوهر المفارق ولما كان تغاير الحواس الظاهرة
وتغاير محالها ظاهرا لا سترة به لم يتعرض له وبين اجمالا تغاير الحواس الباطنة وتغاير محالها بقوله ولكل
من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به بمعنى انه لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين
محالها على ما في التشريحات والنجاة او يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع كما يدل عليه قوله بعد ذلك

هو الوهم ومبدا ... وان ... على الحافظة م

الحواس م

واختصاصها بمواضعها على المعنى المشهور وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في الاشارات ان محل الخيال الروح
المصبوب في البطن المقدم لاسيما الجانب الاخير ومحل الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط
على هذا يتوارد بعض تلك القوى على محل واحد ويختص بذلك الحس باختلاله مع سلامتها سواء من الجواب
وبذلك عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها كما شهدت به التجربة واعلم انه ذكر في القانون بعد ذكر
الوهم وهذه القوة لا يتعرض الطبيب بمعرفتها وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار احوال قوى اخرى
مثل التخيل والخيال والفكر الذي سيقول لبعد والطبيب انما ينظر في القوى التي تكون مضرة في فعلها كان
ذلك مرضا لجوهر فعلا بسبب مضرة لحقت فعل قوة اخرى فكانت تلك المضرة تتبع سوء مزاج او فساد
تركيب في عضو ما فيكفيه ان يعرف ان تلحق تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو او فساده حتى
يتداركه بالعلاج وتحفظ عنه ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما تلحقها بواسطة اذ كان قد عرف حال
التي تلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان طريق التجربة لا يمشى في الواهمة ثم ان المص بنى الكلام
منها على المسامحة واتباع المشهور فانه حقق في غير هذه الرسالة ان الخيال والواهمة والمخيلة قوة واحدة
لها افعال متعددة يسمى بحسبها باسماء مختلفة فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور خيالا ومن حيث الحكم
واهمة ومن حيث التفصيل والتركيب متخيلة وذكر ان الدليل على تغاير هذه القوى ان جعل تغاير الافاعيل
فلا يتم فان الحس المشترك ايضا عندهم مدركة لمدركات جميع الحواس الظاهرة وان كان اختلال البعض
مع بقاء الباقي فقضى ان التجربة لا تفي بذلك لا سيما فيما يتحد مواضعها او تتقارب كهذه الثلثة
فان اختلال مقدم بطن مع بطن سلامة مؤخر صعب الاثبات كيف وفعل بعضها يتوقف على غيرها
كفعل المتخيلة على الخيال والوهم والحافظة بفعل الوهم على فعل المتخيلة بل على الخيال ايضا في الجملة فكيف
يختل واحد منها ويسلم الباقيان وانكر انطباع الصور في الحواس مطلقا لان المدرك ربما يزداد
مقداره على مقدار محل الحس الاضعاف فكل اصغر فيه لا محالة يكون اصغر منه فكيف ينطبق
عليه وما يقال من ان النفس يستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئي على ما عليه المرئي في نفسه
بمعونة ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل وكذا يستحيل عنده انطباع الصور في المرآة لاختلاف
مواقع الصور عنها باختلاف مقامات الناظر ولا نرى الصورة غايرة في عمق المرآة بعيدة عنها
عنها وربما كان ذلك البعد بحيث لا يفي به عمق المرآة كما لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن
وجهك بذراع فانك ترى بين ملتقى الاصبع والمرآة وبين صورة الوجه مسافة ازيد من عمق المرآة
بكثير والحق عنده في الصور الخيالية وصور المرآة انها صياصي معلقة لا في مكان بل هي موجودة في
عالم آخر متوسطة بين التجرد التام والتعلق التام يسمى عالم المثال والنفس يشاهدها هناك وله
مظاهر كالمرآة والخيال وانكر انحفاظ المعاني الجزئية في الحافظة اذ ربما يجتهد الانسان جهدا
عظيما في تذكر شيء منها فلا يتاتى له ثم قد يتفق ان يتذكره بنفسه فلو كان محفوظا في بعض قوى

بدنه لما غاب عنه بعد التفحص الشديد بل المعاني عنده محفوظة في النفوس المنطبعة السماوية
كما ان الكليات محفوظة في المجردات نعم يجوز ان يتعلق بالحافظة استعداد استفادتها
من الخزانة وحقيقة الادراك عنده اضافة اشراقية للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك الاضافة ربما يتوقف
على استعمال الحواس وربما يتحقق بدونه فان النفوس المتخيلة عن الابدان ربما يشاهد امورا يتيقن انها
ليست نقوشا في بعض القوى البدنية والمشاهدة باقية مع ان النقش ما بقيت وكذا الانوار العالية يشاهد
بعضها بعضا وليس بصرها راجع الى علمها بل علمها راجع الى بصرها فهذه القوى كلها في البدن ظلال لما في النفس
الناطقة من قوة المشاهدة هذا خلاصة ما هو عليه وتحقيق الحق فيه مما لا يتيسر الا لاهل التجريد
ولما فرغ من تفصيل القوى المدركة شرع في تحقيق القوى المحركة وهي اما باعثة عليها واما فاعلة لها
وقدم الاولى لتقدم فعلها والحيوانات قوة شوقية تنبعث عن القوى المدركة ذات شعبتين منها
شهوانية خلقت لجذب الملايم طلبا للذة وتنبعث عن اعتقاد الملايمة في الشيء ملايما كان او لا و
غضبية خلقت لدفع ما لا يلايم بحسب الاعتقاد ملايما كان او لا على وجه الغلبة وتلك القوة
الشوقية في القلب كما ان الطبيعية في الكبد الا ان الشوقية لا يوجد في كل عضو غني منها او شبيهها
بخلاف الطبيعية فان الجذب والمساك والدفع والتغذية والتنمية يتعدى منها الى الاعضاء على نهج
كذا في المطارحات وهو خلاف ما في القانون فانه جعل القوى ثلثا حيوانية هي مبداء الحيوة واعداد قبول
الحس والحركة ومبداها القلب وطبيعية هي مبداء التغذية والتنمية وتوليد المثل ومبداها الكبد و نفسانية
هي مبداء الحس والحركة الارادية ومبداها الدماغ نعم المبداء الاول في جميعها هو القلب على ما نقله عن
ارسطاطاليس واستحسنه واعلم ان كون القوة الشوقية واحدة يسمى غضبية باعتبار وشهوانية
باعتبار او متعددة محل تامل وعبارة المص في هذه الرسالة وغيرها غير مصرحة باحد الاحتمالين
وان كانت ظاهرة في الوحدة وكذا عبارة الشفاء وقوة محركة تباشر التحريك منبثة في العضلات من
شانها ان يشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات والاعصاب او ترخيها بتمديدها واعلم
ان الحركات الاختيارية لها مباد مترتبة ابعدها عن الحركات القوة المحركة وهي الخيال او الوهم
في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وذلك لان الحركات الاختيارية يتوقف على الفعل
وملاحظة يترتب النفع ودفع الضر عليه فان القصد الى غير المشعور به ممتنع والفعل الاختياري
بدون التصديق بترتب الفايدة او ما في حكم التصديق ممتنع ضرورة ويليها قوة الشوق فانها تنبعث
عن ادراك الملايمة والمنافرة وهي التي تسمى في القوى المحركة كما ان الوهم هي التي تسمى في المدركة ويدل
على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وقد اثبت بعضهم بينها وبين المحركة الفاعلية
قوة اخرى هي مبداء العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تنضم بعد التردد في قوتي
الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه

تنازع المصلحة بان الاجماع هو كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس هناك قوة
اخرى يكون مبدأ الاجماع ولذلك لم يذكرها في هذه الرسالة وغيرها فان قلت الشوق هو الميل الطبيعي الذي
ليس عن روية والعزم الميل الاختياري الذي تتبع الروية في الانسان وظاهر تغايرهما وايضا ربما يحصل
كمال الشوق بدون العزم كما في اللذات المحرمة للزاهد المغلوب للشهوة الذي يكف النفس عنها كفا متكلفا
فلا يكون العزم كمال الشوق قلت لا شك ان الميل النفساني الى الفعل الاختياري مطلقا انما يعقب اعتقاد
ترتب الغاية عليه ان ذلك الاعتقاد قد يكون محكما وهميا غير مبتن على روية فربما يعمل الروية
فيلوح ان النفع في جانب الخلاف فيحصل الميل الاقوى الى ذلك الجانب فيصدر الفعل على وفقه
فالميل في الصورتين يترتب على اعتقاد النفع الا ان الاعتقاد في احدهما وهمي وفي الاخرى فكري
طبيعيا على ما هو المشهور لان الامر الشعوري كلا يكون طبيعيا على ما هو المصطلح المشهور وبالجملة
لا نزاع في تسمية احدهما طبيعيا والاخر اختياريا بعد تحقق المعنى وان تلك الاختلاف لا يوجب كونهما
نوعين مختلفين واما الزاهد المغلوب فلا نسلم انه يحصل له كمال الشوق كيف ولو صح ما ذكرتم لم يكن
الشوق من مبادي الافعال بل الارادة والمخالف له في النوع اذ المفروض انه في هذه الصورة قد حصل
الشوق بكماله الى الجانب المخالف للارادة فلا يتحقق الى جانب الارادة ضرورة استحالة كون الشيء
الواحد مسبوق بالفعل والتركيب معا في حالة واحدة لا يقال لا استحالة في ان يكون الشوق الى
الجانب المخالف ويتحقق شوق ضعيف على وفق الارادة فيكون الشوق من مبادي الافعال باعتبار
ذلك لانا نقول لا دليل على ثبوت الشوق الضعيف على وفق الارادة في الصور المذكورة بل الظ
انتفاؤه وبالجملة فعليكم البيان ثم ايضا لما كان الشوق عندكم هو الميل المترتب الى الجانب الموافق للارادة
في تلك الصورة ضرورة ان الادوية المرة غير مشتهى اصلا وترك اللذات المحرمة للزاهد المغلوب
غير مشتهى اصلا بالمعنى المذكور واعلم ان البحث من غوامض المطالب ولم اعترض على تفصيل من
قبل القوم فلا باس ان نفصل فيه الكلام على ان يتضح المرام وينفصل الخصام فنقول لا يخفى عليك انا اذا
حكمت وجدانك ورفضت الجدال جانبا انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلا
قويا اليه فربما لم يعارضه فيهما داع الى الكف عنه فزاولناه فربما يعمل الروية فيجد ان المصلحة في تركه
ونحو فيحدث فينا ميلا مخالفا للاول داعيا الى الخلاف فربما غلب علينا فكففنا النفس عنه مع بقاء
الميل الاول بحاله من غير تبدل فيه كالمحمي المتكلف للتوقي عما تشتهيه جدا مع كمال الاشتهاء له
وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمنا بما يعطيه الروية من المصلحة كالمحموم الذي
يغلب الحرص فيأكل ما يعلم ضرره وننسب تخالف الميلين في القوة المحركة تخالف الحكم العقلي والوهمي
والتخييلي في القوة المدركة بل يستند اليه فتلخص من ذلك ان فينا ميلين متغايرين اما بالنوع او
بغيره وان الفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء لم يوجد الاخر اصلا كالاكل بشهوة من

منشوق

دون

دون ملاحظة المصلحة الفكرية او وجد مخالفا لكن كان مغلوبا كما مر من مثال المحموم المباشر
للمحكم عقله بضرره فان الفعل فيهما يترتب على الميل الشهواني وكالاكل لما يشتهيه ولا يتنفر عنه
بان لا يكون لذيذا ولا ابشع اشتهاء ولكن لا يأكله بما يلاحظ فيه من المنفعة وكالاكل للتشبع فيه
من المصلحة فان الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الاول وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما
دون الاخر ولا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يعقل على تساويهما بل انما يكون
للغلبة فانما غلب النفس لطاعته القوة المحركة اذا تحققت ذلك فان خص اسم الشوق باحد الميلين
والعزم بالاخر لم يكن شيء منهما مخصوصة من مبادي الافعال الاختيارية لتحققه بدون كل منهما
كما عرفت بل يكون ح القدر المشترك بينهما وهو الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس
مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكانه نظر الى ان الشوق معدود في المبادي فينبغي ان يراد
منه الميل المطلق والا لم يكن هو مخصوصه من المبادي كما مر ومن جعله غير الشوق فقد خصص الشوق
باحد الميلين والعزم بالاخر ولزمه ان لا يكون شيء منهما مخصوصة مبدأ كما عرفت فلا بد ان يزيد الجامع
على الثلثة فقد فعل ذلك الجاعل العزم مبدأ الآخر مغايرا للشوق فيحتمل مقصوده ان الحاصل من جميع
ذلك بان الميلين متغايرات نوعا او صنفا [illegible] المبادي امر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة
والرسوخ فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق بظهور الحكم باتحادهما نوعا قول من غير ثبت ولا توقف
للقصور داعي عدم كون العزم مبدأ آخر هي ذلك هذا ما حصلته بنظري القاصر وفكري الفاتر ولعلك
ان احطت بجوانب المقال وكشفت عن عين البصيرة عين الجدال انكشف لك من وجه حلية الحال
نقاب الخفاء والاشكال وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني وهو جرم لطيف بخاري
يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من الدماغ فان التجويف الايمن مشغول بجذب
الغذاء من الكبد وينبث في البدن بواسطة سريان الدم الذي هو مركبة فيه بعد ان يكتسب السلطان النوري
من النفس الناطقة اما متعلق بقوله ينبث او بقوله حامل المراد بالسلطان النوري الكيفية النورية التي
يحصل له من النفس بها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور فان تعلق النفس به يقتضيه لطافة
ونورا والقوة الحيوانية التي هي لقبول سائر القوى هي مبدأ حركة الروح الى الاعضاء على ما هو مذكور في كتب
الطب لكن قال في شرح القانون ان الفيلسوف لا يعتقد بهذه القوة وجودا البتة واعلم ان مزاج
الروح غير متشابه بل لكل قسط منه مزاج يناسب العضو الذي هو قسطه سواء جعل المبدأ الاول هو
القلب كما هو مذهب الحكماء او جعل كل عضو مبدأ اول لما يظهر فيه من الافعال كما هو مذهب عامة
الاطباء اذ لو اتحد المزاج لاتحد الآثار وذهب الحكماء وجمهور الاطباء الى ان الروح يتولد في القلب
وينجذب قسط الى الكبد وقسط الى الدماغ لكن الحكماء على ان القوى ايضا تفيض عليها في القلب ثم يظهر
الافعال الآخر في تلك الاعضاء وخالفهم الاطباء فقالوا ان تلك القوى انما تفيض على القسط المنجذب الى تلك

الاعضاء فقوة الحس والحركة تفيض على العصب المنجذب الى الدماغ وقوة التغذية والتنمية على العرق
المنجذب الى الكبد وذهب جالينوس الى ان الروح يتولد في الدماغ ويشتعل منه الى غيره ورد عليه الشيخ
في التلويحات بان مزاج الروح حار فيجب ان يكون العضو الذي يتولد منه حارا ايضا كثير الحرارة لافتقار
التوليد والتبخير والتلطيف لافتقارها الى الحرارة كثيرا والدماغ بارد رطب فلو كان حارا لاشتعل
حرارة الحركات الفكرية الى الحرارة الاصلية اقول وانت خبير بان امثال هذه الادلة لا تفيد اليقين لا
لاهل الحدس الصائب بل مطالب الحكمة لا يظهر الا بالحدس وهذا الروح للطافتها وشفافتها وقربها
من الاعتدال تشبه الاجرام السماوية الخالية من الاضداد ولذلك يفيض عليها النفس الناطقة المبدأ
الخلاع عنها ومن هنا يتفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية فاعرف ذلك ولولا لطافته ما سرى فيما
يسري من المجاري الضيقة كمسام الاعصاب والعظام والعروق الشعرية المنبثة في اللحم واستدلوا
على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة تمنعه من النفوذ الى العضو يموت ذلك العضو
ويعرض له ما يعرض للميت من التعفن والفساد وهو مطية تصرفات النفس الناطقة اذ هو متعلقها الاولي
كما مر وبواسطتها يفيض الحيوة وتوابعها منها الى اجزاء البدن وتصرفها الشبح في البدن مادام هو على
الاعتدال المناسب لتلك النفس واذا انقطع الروح المعتدل بالاعتدال الخاص انقطع تصرفها
في البدن وهو الموت وهذا الروح الحيواني يسمى بالنفس لكونه واسطة في وصول فيض الحيوة الى البدن من النفس
الحي بذاتها فلا اشتراك الحيوان فيه غير الروح الالهي المجردة عن المادة الذي يطلق في كلام النبوات كقوله سيد
المرسلين صلى الله عليه وآله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام والروح الالهي كقوله تعالى ويسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربي فانه يعني به النفس الناطقة التي هي نور من انوار الله تعالى القائمة الموجودة
لا في اين لما عرفت من برهان تجردها من انها مشرقها لكونها المعتمر من انواره فان المجردات عندهم كلها انوار
وهي متحدة الحقيقة مختلفة بالشدة والضعف والتمام والنقصان وينتهي في الشدة والكمال الى نور الانوار
الذي جميع الانوار لمعاته كما ينتهي في الضعف الى النور المحسوس المفتقر الى الاجسام وبينهما نوع من لا
كما ان النور المحسوس من السراج له اتصال به وان اختلفت مراتبه شدة وضعفا بحسب القرب من السراج
والبعد عنه والى الله تعالى تصغير بهما اذا تخلصت عن الالواث البدنية بان يخشى الحجاب بقدسه كما اشير اليه
بقوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وجماعة من الناس لما تفطنوا ان هذه غير جسمانية توهموا انها
الباري تعالى وقد ضلوا ضلالا بعيدا فان الله واحد كما سيأتي في برهان التوحيد والنفوس كثيرة واشار
الى تلك الدليل المقدمة بقوله لو كانت نفس زيد وعمرو واحدا لادرك احدهما جميع ما ادركه الاخر واطلع
كل انسان على ما اطلع عليه الكل ضرورة ان نفس كل منهم عين نفس الاخر على ذلك الفرض وليس كذلك بالبديهة
واورد عليه انه لا تم لزوم ذلك ان اريد الادراكات المتوقفة على الالات لكون ادراكها مشروطا بتلك الالات
فلا يدركها الا بها وان اريد الادراكات الغير المتوقفة عليها فلا نسلم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى كيف

تحقيق الروح الاولى اي النفس الناطقة

وان النفوس كثيرة

اشتراك الكل في العلم بذواتهم لا بانهم لم يحتاجوا الى الالات وايضا اذا اتحد النفس في الكل كان جميع الالات
الات واحدة فيكون تلك الذات مدركة بجميع تلك المدركات بجميع الالات فاذا كان نفس زيد وعمرو
مثلا ذاتا واحدة كان مدرك ذلك بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو باطل لا يقال انما كان الادراك بالالة
كان من حيث تلك الالة مدركة لتلك المدركات فلا يلزم كونها من حيث الالة الاخرى مدركة
لها لانا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الالات من حيث تقييد امرا
اعتباريا وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل الة غير المقيد بالالة الاخرى والذات ضرورة فرض وجود
المقيد من حيث انه مقيد فهو جزء المقيد ايضا ويكون المركب من الذات وهذا القيد مغايرا للمركب
منها ومن قيد آخر بالذات وقد فرضت متحدة بهما وان اريد بالحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد
في الادراك ضرورة ان الفاعل الواحد اذا صدر منه افعال متعددة بالات مختلفة كان هو الفاعل للكل
منها الا ترى ان النفس تدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بالات متغايرة ومع ذلك هو المدرك
لجميعها فافهم هذا وما نقل عن بعض الصوفية من وحدة النفس فهو ضرب آخر من الوحدة لا ينافي التعدد
بالمعنى الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم لا يقال ان الدليل المذكور دال على ان حقيقة النفس ليس عين
الباري تعالى وان نفسا معينا من النفوس لم يكن عينه فلا بد من اخذها من الدليل الآخر لانا
نقول الامكان والوجوب والامتناع لوازم الماهية فما يكون فرد منه ممكنا يكون سائر افراده
كذلك لحال في الوجوب والامتناع وقد حققنا هذا في موضعه فلو كان الواجب نفسا من النفوس لكان
حقيقة النفس واجبا لما مر فيلزم تعدد الواجب لكن هذا موقوف على اتحاد النوع في الماهية او امكان
تعدد افراد حقيقة النفس المفروض كونها عين الواجب وربما يمنع ذلك هنا والدليل الذي يدل
على انه ليس نفسا من النفوس هو قوله ثم كيف يتاسر في البدن الالة ويتحيز ويجعله رهين شهوات
وعرضة بليات كالالام النفسانية والبدنية متقلبا في خطوات من الاحكام الغير المطابقة
ويحكم عليها حركات السموات لتغير احوالها بتغير اوضاعها كما هو شان النفوس وان كل ذلك نقص وهو
على الواجب ممتنع وهذه المقدمة يلقونها بالقبول وبنوا كثيرا من المطالب عليها ونقل امام الحرمين والامام
الرازي عن المتكلمين اجماع العقلاء عليها وهي مما يحكم به الفطرة السليمة كيف لا وهو منبع كل خير وكمال
ليس هنالك الا الوجود البحت الذي هو خير محض وجماعة توهموا انها جزء منه بان يكون كل نفس جزء من
اجزائه منفصلا عنه منشاه وهم انهم تفطنوا كون النفس نورا فايضا منه تعالى فتوهموا كونها جزءا منه
نحو ما يتوهم العوام في ضوء الفايض من جرم الشمس وغيرها وهو ايضا ضلال فانا نبرهن على انه ليس بجسم
يحيى فكيف يتجزى وينقسم فان التجزي والانقسام من خواص الاجسام والجسمانيات لا يتفرع المقدار
المختص بالجسم وانما لم يحل الى ما سبقه من عدم تركب الواجب لان الخصم ربما يتوهم كونها اجزاء تحليلية
لا تركيبا ومن تجزيه من قبيل الاقناعات وقد جرت عادتهم باغبره من اساطين الحكمة خصوصا

مدركا لكون المقيد بتلك الالة او الات

وان النفس غير الواجب تعالى

الاوايل منهم على ايراد الشبهات في مطالب الحكمة فانها ربما يكفي لطالب الكمال وان لم يكف في افحام الجدال
والآخرون توهموا قدمها بدون البدن فان البرهان المذكور انما ينفي قدمها مجردة من جميع الابدان بل
وجودها قبل البدن لا قدمها على سبيل التناسخ والمصنف على ان ابطال التناسخ ليس برهانيا كما نقل عنه شارح
الكتاب التلويحات فلذلك لم يتعرض له هناك ولم يعلم الانها لو كانت كما زعموا مجردة في الازل عن جميع الابدان
فما الذي اجاها الى مفارقة عالم القدس من الحيوة اى المجرد المحض الذي هو منشاء التنزه عن النقايص الجسمانية
والحيوة العقلية والتعلق بعالم الموت الطبيعي والنقايص الهيولانية ومن الذي قهر القديم وحجبه بالتعلق
بالبدن الشخصي الذي هو بمنزلة شركة وكيف تحرها قوى الطفل الرضيع بالحس حتى انجذب من عالم القدس
والنور الى بنيه وهذه كلها تنبيهات اقناعية واشار الى الوجه البرهاني بقوله وكيف امتاز بعضها عن
بعض في الازل وتقريره انه لو كانت ازلية فاما ان يكون متعددة او واحدة وكلاهما باطلان اما
الاول فلان تمايزها اما بالماهية ولوازمها او بغيرها والاول والثاني باطلان لاتفاقهما في النوع ولوازمه
كما قال ونوعها متفق وكذا الثالث لان ذلك الغير اذا كان الموضوع او المادة وعوارضها فقد اشار
الى بطلانها بقوله ولا مكان فلا الذات ولا بالعرض ولا محل الكل المادة ولا موضوع وان كان امرا حالا فيها
فقد اشار اليه بقوله ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيآت مكتسبة كما يكون بعد البدن اى بعد
قطع التعلق عن البدن فان تعينها ح بتلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال اهل الذوق ان تلك
الملكات يتجسد في عالم المثال ويصير بدنا للنفس ويقام مقام البدن المكتسب اما انتفاء المكان بالذات
فلتجردها واما المكان بالعرض فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل ولانها جوهر فلا موضوع لها وليست
بجسم ولا جسماني فلا مادة لها واما الفعل والانفعال فلتوقف فعل النفس وانفعالها على البدن اذ بذلك تتميز
عن العقل وكذا الملكات المكتسبة وبالجملة تمايزها بما يحل فيها محال لان حلول الشيء في الشيء فرع تميز
المحل وتعينه وان كان غيرها فلم يتعرض له وهو اما فاعل او آلة لفاعل وهو ايضا ح لا انا نقل الكلام الى تخصيص
الفاعل والآلة بها وفيه نظر لانها بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل والآلات ونمنع ان
نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ماهو معلول له فان ذات
العلة مخصص المعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا لم يكف على ان تخصص المعلول بالفاعل
على ما نقله شارح العين واعلم ان ذكر الشيخ الرئيس في الالهيات ان كل ما الحد منه واحد فانما يختلف بعلل
اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من جنس
نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل ما ذكره ان تكثر افراد النوع الواحد لا يكون الا بسبب المادة فما
لا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخصه وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن واعترض
واعترض عليه الامام بان علة تكثير الاشياء القائلة محتاجة الى محال آخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي
بان الشيء الذي يكون بذاته قابلا للتكثير يحتاج في التكثير الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي

يقبل

يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل مكثر فقط وانت خبير بما فيه لان الراد لجاز
في النوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر
الافراد محتاج الى محل يقبل التخصص ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة
واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في شخصه
واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي يلحق هيوليها الواحد كالمتصل الواحد من الماء
يقوم ببعضه حرة وببعضه سواد او الشخص من الماء واحد فانتم سوال الامام لو كانت التعددات اللاحقة
بالمادة العنصرية تشخصات لها ج بل عوارض لتشخص واحد قابلة انت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض
عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام واقول للمحقق ان معنى كلام الشيخ ان النوع المتكثر الافراد
يحتاج في تكثره الى المادة لا الى تكثر المادة والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد كما
في الافلاك او لتكثر العوارض اللاحقة لمادة الواحدة كما هيولى العناصر كيف وقد استند الشيخ اختلاف
الافراد الى العلل وحكم بانه لابد من القوة القابلة لتاثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما هو
لقبول آثار العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة فلا يرد سوال الامام عن
اصله وانما حكم الشيخ بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافرادات ليس بالماهية ولوازمها
بل بالعوارض فلابد لها من محل وليس ذلك هو الشخص لعدم تحصله بعد ولا الحال فيه لان كون الحال
حاملا لتشخص المحل غير معقول بخلاف العكس فان المحل هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لان المحل
منعوت بالحال ولا عكس وتحقيق ذلك ان تكثر الفاعل المعنى الواحد غير معقول لان توحيد الكثير
غير معقول والمعقول من الاول هو ضم الى امور متكثرة يحصل من ضم كل منها ما يغاير الحاصل منه
مع الآخر والمعقول من الثاني تاليف امور واحد من ذلك الكثير مغاير لكل من الاحاد فالنوع اذا كان معنا
واحدا مجردا عن المادة وعلايقها لا يمكن للفاعل تكثيره اصلا لان تكثيره في حد ذاته غير معقول
كما مر وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده فلابد ان يتعلق وجودها بمادة تكون اصلا للافراد ينضم
اليها عوارض مختلفة يحصل منها مع كل واحد من تلك العوارض فرد مغاير للحاصل منها مع العارض
الآخر وايضا الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة فان
جميع المغايرات منضمة الى امر واحد فيحصل من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى
القابلة للقسمة فان كلا من تلك الامور ينضم الى جزء منه فيحصل من ذلك الجزء وذلك العارض
مغاير للحاصل من جزء آخر وامر آخر فافهم ذلك مجتنبا وهذا الوجه اشد من الاول وابعد من الشكوك
فان قلت اختلاف تلك العوارض ان كانت لاختلاف عوارض اخرى وهكذا لزم التسلسل وان كان
لماهياتها لزم ان يكون مشخص كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك الافراد
في انواع ما يعرض شخصا كالشكل والوضع وغيرها لا يقال نختار الاول ولا محذور فيه لجواز ان لا يكون

لاختلافها للاستعدادات المتسلسلة فيها غير محال لانا نقول ما به الامتياز يجب ان يكون امرا
متحققا في التشخص لان المرتبة مشتركة فلا بد ان يكون فيه امر يميزها عما عداها من الافراد الموجودة نعم
يجوز ان يكون ذلك مستندا الى امر سابق عليه بالزمان قلت يختار الثاني ويلتزم الانتهاء الى عوارض
شخصية لا نوعها او مخصص نوعها في فرد اما ابتداء او في بعض المراتب والشكل والوضع وغيرهما
من المشخصات ان فرض اتحاد انواعها في الاشخاص فيكون لافرادها مشخصات مخصص النوع في الفرد
ولا محذور فيه بل هو الذي يقتضيه النظر العميق فتأمل واما الثاني فهو كونها واحدة فاشار الى بطلانه بقوله
ولا يصح ان يكون وحدة لانها ان بقيت بعد التعلق على وحدتها لزم ان يدرك كل احد ما يدركه الاخر ولما
ترهفصلا ولذلك يلزم يدركه المصر وان لم تبق على الوحدة فينقسم ويتوزع على عطال الابدان وهو محال فان ما ليس
بجسماني اي ليس بجسم فلا حال فيه ولا جزء منه لا يتجزى لان الواحدة اذا قبل الانقسام فالقابل له
الانقسام اولا وبالذات هو المقدار وما عداه يقبله بتوسطه هذا في الانقسام الوهمي واما الانقسام
العقلي فالقابل له عند المشائين الهيولى الاولى المقدار معها وعند الاشراقيين نفس الصورة التي
هي نفس المقدار عندهم بل هي حادثة مع البدن اذا تم استعداده لقبولها ثم لما كان ما يقرب من امر النفس انها
لو تجزت وليست عين الباري ولا جزء منه ولا قديمة بل فائضة من مبدأها حادثة مع حدوث البدن
ربما لا يتقرر في النفوس القاصرة المتحيرة الوهم ويتوهم ان يحصل بسبب فيضان تلك النفوس الغير المتناهية
نقصان في مبدأها نبه على دفع هذا التوهم بتمثيل يتضمن قوله ولما رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال
بان لا يكون رطبة مثلا يشتعل من النار من غير ان ينتقص منها شيء بل ابصرت الشمس تفيض منها النور
على جميع الاعيان القابلة من غير نقصان فيها فلا تعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن
من غير ان ينتقص من واهبها القريب الذي هو العقل الفعال والبعيد الذي هو المبدأ الاول تعالى
والغرض منه تبيين تحريك الوهم بامثال يوافق فيها العقل في الحكم المذكور بعد ان يثبت ذلك
الحكم بالبرهان فان الوهم بعد قيام البرهان ربما امتنع عن قبول النتيجة لما تخيل عليه من مقايسة
المعقول بالمحسوس فاذا مثل له في المحسوس ينقاد للعقل ويؤمن لتتم الطمانينة بل ربما كفى امثال هذه
الامثلة لصاحب الحدس القويم والطبع السليم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **هيكل**

الثالث في مسائل من علم ما بعد الطبيعة يتوقف عليها اثبات الواجب لذاته الجهات العقلية
ثلث اعلم ان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع باعتبار تحققها في العقل تسمى جهة وباعتبار تحققها
في نفس الامر مادة والمبحوث عنه هو تلك الكيفية لكن في محمول خاص هو الوجود الخارجي ولما كانت النسبة
متعلقة بالطرفين فربما ينسب تلك الكيفية الى المحمول فيقال واجب وجوده وممتنع وجوده وممكن وجوده
وربما ينسب الى الموضوع فيقال هو واجب وهو ممكن وهو ممتنع والمآل في الكل واحد واجب وممكن وممتنع
كانه قصد بذلك ما يعتبر في القضايا فان قولك ج ب بالضرورة في قوة قولك ج يتصف ب اتصافا واجبا

والا فالافضل ان يقال ذو امكان وامتناع والواجب ضروري الوجود والغرض منه تعريف الوجوب بضرورة
الوجود فان تعريف مفهوم المشتق يستلزم تعريف المبدأ واما اذا اريد تعريف ما صدق عليه ذلك
المفهوم فلا كما اذا عرفنا الناطق بالضاحك واريد به تعريف النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق وهو
الحقيقة ليس تعريفا المشتق بل لمعنى آخر هو النوع الذي يصدق عليه المشتق وربما ذهل عن هذه النكتة
بعض الافاضل واتفقوا ان المراد بالواجب الواجب لذاته فان المتبادر عند الاطلاق في التعريف مقيد به
والممتنع ضروري العدم اي لذاته بناء على التقدير والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه بالنظر الى ذاته
وعلى هذا بين الاقسام انفصال حقيقي والحصر بينها حصر عقلي وتحقيقه ان القسم الرابع اعني ضروري الطرفين
منفصل بالبداهة من بديهة العقل فان اقتضاء احد الطرفين يستلزم المنع عن الاخر والمنع عن الاخر
يستلزم عدم اقتضائه استلزاما بينا لا يستريب به فهو حصر مقطوع به بالبديهة سواء سمي عقليا
او قطعيا فلا نزاع وان عمم الواجب والممتنع كان بين الاقسام منع الخلو دون الجمع فان الممكن اما واجب في الاناسي ح
بغيره او ممتنع كما يعلم من قوله والممكن يجب ويمتنع بغيره لامتناع وجوبه وامتناعه بذاته والا لزم الانقلاب
وامتناع انتفاء وجوبه وامتناعه بالغير اذ لا يخلو عن ان يوجد علته او لا فان وجد وجب بها وان لم
يوجد امتنع بعدمها والسبب هو ما يجب به وجود غيره اذ لو لم يجب الوجود به لكان اما باقيا على ما هو
حاله بالنظر الى ذاته من مساواة الوجود والعدم او صار احد الطرفين اولى به مع عدم انتهائه الى حد الوجوب
والاول باطل والا لم يكن فرق بين وجود السبب وعدمه فلم يكن السبب سببا هف والثاني ايضا باطل لانه لو
يستلزم مرجوحية الطرف الاخر وهو يستلزم استحالته لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالته يستلزم
وجوب الطرف الاول وقد فرض غير واجب هف والممكن لا يكون موجودا لذاته اذ لو وجد من ذاته
فاما مع تساوي وجوده وعدمه وهو ممتنع لامتناع ترجيح احد المتساويين من غير مرجح بالبديهة وعلى
ذلك يكفي الميزان ولم يتعرض لهذا الشق لظهوره واما بان يترجح وجوده لذاته وهو محال اذ لو اقتضى
الوجود لذاته لكان واجبا لا ممكنا وقد فرض ممكنا هف فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم
والسبب اذا تم لا يتخلف عنه وجود المسبب اي لا يمكن التخلف والا فاما ان يتساوى وجوده وعدمه
فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض تمام العلة تماما واما ان يترجح احد الطرفين
من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا فليفرض معه الوجود
في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت
الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين
فالوقتان متساويان فيهما وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن ما فرضناه علة تامة هف
هذا ما تقرر عليه راي بعض المحققين المتاخرين بعد تزييف ما قاله من قبل في هذا المطلب واقول لا يلزم
من امكان الطرف الاخر امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ان

كان في وقت اتصافه بالوجود فلا استحالة في امكان العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه
بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة لا ما يجوز عدمه
تارة ووجوده اخرى الا يرى ان الزمان ممكن مع انه لا يجوز ان يوجد بعد العدم ولا ان يعدم بعد الوجود
كما حقق في موضعه فالوجه ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان اولوية طرف يستلزم مرجوحية
مقابله وهو يستلزم استحالته المستلزمة لوجوب ذلك الطرف فلا يقال على سبيل النقض لو صح ذلك لزم
ان يستلزم المساواة التي هي مقتضى ذات الممكن تعين احد الطرفين فانا نقول مساواة احد الطرفين للآخر
يستلزم استحالة الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح واستحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف وادعى على سبيل
المناقضة لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر والسند ان كل الطرفين ممتنع
في صورة التساوي فلانا نقول ما على الاول فان النقض انما يتم لو جرى الدليل في مادة مع تخلف المدعى والدليل
ههنا الاستحالة ولا نسلم التخلف في تلك المادة بل التساوي في نفس الامر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين
والممكن لا بد له من مرجح يرجح احد طرفيه في الواقع لانه في نفس الامر مقترن اما بما يرجح وجوده او بما يرجح
عدمه والامكان امر اعتباري يعرضه في العقل اذا لاحظه مع قطع النظر عن غيره وعلى الثاني انه لو امتنع
طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فيكون مرتفعا فان وقع الارتفاع
الجائز لزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع وهو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال لان امكان المحال محال
فانه مع وضوحه لا يخرج عن دقة ما والله الموفق فان قلت هذا البحث في الحقيقة تكرار لما سبق من قوله الشيء
ما يجب به وجود غيره قلت الغرض ههنا التعريف وانما تعرضنا هنالك للاشارة الى دليله اجمالا لا نظر الى
الحكم الضمني اللازم للتعريف تكثيرا للفائدة وايضا لم يعلم ههنا انه متى يجب به وجود المسبب فانه
في قوة المطلقة فاشار ههنا الى انه انما يجب به وقت التمام ثم الظاهر انه تعريف للسبب الفاعلي فانه الذي
يجب وجود المسبب به بعد استجماعه جميع ما لا بد منه في التاثير من الشرائط والآلات والمادة وغيرها
ولم يتعين ههنا ان الوجوب في ذلك الحال فاشير اليه في هذا الموضع ويمكن ان يحمل الاول على العلة مطلقا
ويكون معناه ما له مدخل في وجوب غيره وح فلا يتوهم التكرار اصلا ويؤيد هذا الظاهر قوله **وكل ما يتوقف**
على الشيء فله مدخل في السببية ارادة كان او وقتا او مكانا او معاونا او محلا او قابلا او غير ذلك
يحتمل ان يكون قوله او غير ذلك عطفا على جميع ما سبق ويكون الاشارة الى ما ترك ذكره من الاجزاء
وارتفاع المانع ويحتمل ان يكون عطفا على قوله قابلا فان المحل القابل للشيء هو الذي يجب وجوده مع وجود
المقبول كالهيولى للصورة والمحل الطاري عليه الشيء لا يجب وجوده معه كالصورة الجسمية للانفصال
الطاري عليه فانه قد يسمى محلا له باعتبار طريانه وح يظهر لقوله فائدة ما **واذا لم يوجد السبب بتمامه**
بان يكون بسيطا ولا يوجد **او مركبا** وينتفي كل جزء من اجزائه او ينتفي **بعض اجزائه** فقط ويمكن ان
يحمل هذا اشارة الى المركب مطلقا والاول الى البسيط فان انتفاء بعض الاجزاء اعم من انتفاء جميع الاجزاء

او انتفاء البعض مع وجود البعض **لا يحصل الشيء واذا حصل جميع ما ينبغي في وجود الشيء وارتفع جميع**
ما لا ينبغي من الموانع ان كان للمعلول مانع **وجب الشيء ضرورة** وهذا بظاهره لا يشمل العلة التامة
البسيطة

الهيكل الرابع

في مباحث شتى من الالهيات وفيه فصول خمسة وعشرون اثنان منها
بواسطة الهيكل وخاتمته

الفصل الاول

في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة وقدم هذا
الفصل على اثبات الواجب لان ترتب ذلك على وجه لا يتوقف على اثباته فانه نظر في وجوب الوجود وما
تقتضيه من الاحكام التي من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة **لا يصح ان يكون شيئان هما واجبا الوجود**
لانهما ان اشتركا في وجوب الوجود الذي هو غير خارج حقيقتهما اذ لو خرج عن حقيقتهما او حقيقة
احدهما فاتصافه اما بسبب غيره وهو مستلزم لاحتياج الواجب الى الغير في وجوب الوجود واما بسبب
ذاته فيتقدم الوجوب الوجود على ذاته لان العقل يحكم بان الشيء ما لم يجب وجوده او لم يجب وجود شيء
اصلا سواء كان ذلك الشيء عنه او غيره فان العقل يحكم بحكمها كليا من غير استثناء وتلك الضرورة
فانه يحكم بان معطي الوجود من حيث هو معطيه يجب تقدمه بالوجود على ما يعطيه الوجود فالوجوب
السابق ان كان عين اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
او يدور فثبت ان وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتهما فاما جزء لحقيقتهما او عين حقيقتهما
او جزء واحد وعين الآخر وعلى التقادير فلا بد من فارق بينهما يكون فصلا او تشخصا لهما او لاحدهما
فتوقف وجود احدهما او كليهما على الفارق اما الاول فبان يكون مميز كل منهما امرا موجودا فيه واما
الثاني فبان يكون امتياز احدهما بثبوت امر فيه وامتياز الآخر بنفس حقيقته المجردة عن ذلك عند
التحقيق يلزم افتقار كليهما الى الفارق لان مجرد الامر المشترك لا يكفي في تحصل شيء منهما بخصوصه
بل لا بد من فارق ينضم اليه وجوديا كان او عدميا لكن تنزل الى الترديد بين افتقار كليهما او احدهما
استظهارا لعدم توقف البرهان على افتقار كليهما ههنا وفيه نظر لانه انما يتم لو كان قول الوجوب على
المطلق عليهما قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقولا على ما تحته قولا عرضيا ويكون للواجب
متعددة متميزة بماهياتها مشتركة في هذا العارض لا انه ثابت من انه عين الحقيقة الواجبة هو الوجوب
الخاص لا الوجوب المطلق ولذلك قال ابن كمونة في بعض تصانيفه ان هذا البرهان ينتج استحالة وجود نوعين
متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود موجودان نوع كل منهما في شخصه
ويكونان مشتركين في وجوب الوجود فهذا الاحتمال ان امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان
ولم اظفر به الى الآن هذا ما ذكره في هذا الكتاب وذكر في كتاب الكاشف ان تعدد الواجب ممتنع
مطلقا اما ان كان نوعهما واحدا فلما مر وان كان نوع كل منهما مغايرا النوع الآخر فلان وجوب
الوجود يجب ان لا يكون نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا فان مفهوم وجوب الوجود لا يختلف
وان لا يكون داخلا في حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا فلو صح وجود واجبين من نوعين لكان

وجوب الوجود عرضيا لان ما كل واحد منهما اقول لقايل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقايق مختلفة
تشترك كل منها وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقايق معلومة الا بمفهوم واحد عرضي لها فان اراد ان يكون
مفهوم وجوب الوجود واحدا اذ ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقايق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعا
واحدا لان ما هو نوع لها هو تلك الحقايق لا الوجه المذكور وان اراد به تلك الحقايق انفسها فلا نم انه
اذ لا يلزم من وحدة الوجوب وحدة ذي الوجه نعم يجوز ان يكون امرا خارجا عن حقيقة ما هو وجه له نعم
لو كان ما هو معلوم لنا كنه وجوب الوجود لصح ما ذكره لكنه ممنوع وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود
ثم نبه على الاحتياج الى الفارق بقوله ولا يمكن ان يكون شيئان لا فارق بينهما فانهما يكونان واحدا
اقول لكان هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا احد من نفسي الرخصة بالمساهلة والاكتفاء بما ذكر
حذرا عن الاطالة فانه احق المطالب بان يصرف فيه الجهد ويستفرغ فيه الجهد لا لكان هذا الذي جرى
ستا بتعلى ضرير ليلى فهو مع مضيع فاذكر ما فهمته في ذلك من اقاويل القدماء بعد اجالة النظر
الفكر فان المتاخرين قد خلطوا كلامهم واضلوا مرامهم وحرفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجوه
عن مواقعها والكلام فيه متوقف على تحقيق فهم وجود الواجب عين حقيقته فنقول لما دل البرهان
على ان ما سوى حقيقة الوجود ليس الذي هو واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه
الى حقيقة الوجود الذي هو واجب لذاته قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما اي كليا طبيعيا
اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد وايضا لو كان عاما احتاج في وجوده الى ان يتخصص
لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا فان اي
خصوصية انضمت الى الوجود صار امرا الوجود فيجوز العقل ان يجعله الله تعالى وجود وقد دل
البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة امر يتشخص بذاته اي انه يتخصص لا نوع له حتى
لو تعقل كما هو هو لم تقبل الشركة اصلا ثم ان الماهيات الممكنة هاهنا غير متحقق مستفاد من تلك الحقيقة
تابعة لها وهو امر اعتباري كان الموجود ما هو اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات كما نعني بالمضيء
ما هو اعم من حقيقة الضوء والاعيان القابلة وبالاسود ما يشتمل نفس السواد وما قام به سواء كان
حقيقة في عرف اللغة او مجازا كان الموجود بهذا المعنى مقولا بالتشكيك وصدقه على الحقيقة الواجبة
باعتبار فانه بمعنى ان مطابق الحمل ومصداقه نفس خصوصية ذاته لا امر زايد عليه وعلى تلك الماهيات
بسبب عروض امر اعتباري لها كما ان مصداق الحمل في قولك القمر مضيء هو ذات الضوء لا امر زايد عليه
وفي قولك الارض مضيئة هو اتصافها بامر زايد عليها فهذا معنى ما قاله الحكماء من ان الوجود عين
الواجب زايد في الممكنات وان الوجود المطلق يقول على الواجب وغيره بالتشكيك لم يعنوا به
ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد عرض فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا
مرتين كما فهمه بعض المتاخرين او عرضه المطلق على اطلاقه كما يفهمه بعض فان قلت فلا يكون الوا

خ موجود الحقيقة بل يكون موجودا قلت ان كان المراد بالموجود في عرف اللغة شيء ما عرض له الوجود وتعلق
به الوجود فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز اطلاقه عليه بمعنى انه بذاته منشأ الاثار الخارجية
والحقايق ولا يقتضي من قبيل الاطلاقات العرفية فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ لما يتصل
فهمهم من المعاني وربما لم يفهموا معنى من المعاني ولم يضعوا له لفظا او فهموه على غير ما هو عليه في الواقع
المعول هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان والعيان والمشاحة اللفظية غير قادح في تحقيق المطالب
الحكمية ولذلك قال الشيخ الرئيس على موافقة الشيخ ابي نصر اذا قيل للواجب الوجود موجود فهو لفظ
مجاز معناه انه واجب ان يكون موجودا لا انه يجب الوجود بشيء موضوع فيه الوجود يلحقه الوجود
على وجوب او غير وجوب فقد تحقق بما ذكرنا وعليك ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد
عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود وهو امر متشخص بذاته وكما ان وجوده متخصص
عن ذاته فكذا ساير صفاته فصدق الحمل في جميع صفاته واسمائه هو هويته البسيطة الممتازة
بذاتها عما عداها فاذا قلنا انه موجود فمعناه انه بذاته منشأ للاثار الخارجية وهو بعينه
وجود من حيث انه مبدأ لتلك الاشياء واذا قلنا انه عالم فمعناه انه ينكشف عليه الاشياء
واذا قلنا علم فمعناه انه مبدأ ذلك الانكشاف واعتبر كذلك ساير الصفات والاسماء فليس
هناك الا ذات واحدة من جميع الوجوه يسمى باسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتى واضافات
متعددة ولا يجوز تعدد الذات اذ لو تعدد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية
حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان يكون كذلك لانه ليس لحقيقة كلية والا لاحتاج
مخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ في التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته فاذا نظرت
فيه فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في التصور ايضا
بمعنى ان العقل اذا لاحظه بخصوصه او على وجه ينطبق على خصوصه لا يمكنه ان يفرض شيئا مثله بحيث
يكون على تقدير وجوده مغايرا له بل كلما يفرضه كذلك باقي النظر فاذا امعن النظر انه هو هو لا بان لو ما
يمكن فرض التعدد اذا تصوره بوجه نسبي او سلبي بعيد عن خصوصية ذاته وانت خبير بان هذا انما
بعد ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا في حد ذاته وربما يدعي البداهة وتنبه عليه بما ذكره وهو ان
صاحب البصاير الناقدة يدرك في بادي النظر اشتراك الحقايق في امر واحد نسبي هو الكون في الاعيان
ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر هو حقيقة الوجود قايم بذاته مستغن عن المؤثر يصير
تلك الحقايق متصفة بهذا المعنى الاضافي بل هو الذي يصير بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقايق
باعتبار العارض وهو في حد ذاته متعال عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل في حقيقته
كما ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو امر متخصص مستمر من مبدأ المسافة الى المنتهى ثم هو يصير
بالاضافة الى حد من الحدود المفروضة كونا في تلك الحدود فاشتراك الحقايق في ذلك الامر النسبي

لاتحاد ذلك الامر الذي هو حقيقة الوجود الناشئ منه تلك الشبه لما اشرنا اليه فتفطن ثم تحقيق
هذا على راى المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر وحداني لا تعدد فيه الا باعتبار
الشدة والضعف والكمال والنقص وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية نقصه ان يكون عرضا
مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة اما وحدة حقيقة النور فلان المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا بذاته
بمعنى ان يكون حقيقته عين الظهور فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو
هو وليس ذلك المفهوم وجها لامر غير معلوم حتى يقال ان حقيقته قد يكون متعددة كما يقال في
طريقة المشائين بل حقيقته مما يدرك باول الملاحظة والا لم يكن نورا لاحتياجه في الظهور الى
غيره ولا ان المفهوم المدرك منه في بادي الراي امر مشترك واما اختلافها بالمراتب فلان النور
الزايد لا يزيد على النور الناقص الا بالحقيقة النورية اي لان الحقيقة النورية فيه اشد واقوى لا
لامر مغاير له والا لم يكن نورا صرفا كما ان الخط الزايد على خط اخر لا يزيد عليه الا بنفس الخط لا
اخر وقول المشائين ان الماهية واجزائها لا تتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص
المشهور عليه منقوض بزيادة المقدار على المقدار كما مر مثاله بل بالعارض واما ان غاية كماله هو المرتبة
الواجبية فلان النور اشرف من غيره بالبديهة فلا بد من انتهاء غيره اليه بحسب العلية وعدم افتقاره الى
غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة الانوار يجب ان يكون اشرفها اكملها علتها اذ تمهد ذلك فلو تعدد
الواجب لكان كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون تعدد لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما او قد
فرض هذا او احدهما في غاية الكمال والاخر دونه فلا يكون الناقص واجبا لان المفروض ان الماهية لما كانت
لا تكون النقصان مقتضى الماهية بل لان المعلولية فتدبر ثم ان المصنف لما فرغ من التوحيد شرع في
التنزيه فقال والاجسام والهيات كثيرة وقد بينا ان وجوب الوجود واحد فليس هي واجب
واتضح في ذلك مثل ما سلكه في بحث النفس من انها ليست عين الواجب لانها كثيرة والواجب واحد
اشار هنا الى الجواب بدليل وذفعه بعد الامكان على ان كل جسم قابل للانقسام الوهمي الى افراد موافقة
للكل في الماهية وتلك الافراد ممكنة بالذات سواء كانت موجودة بالفعل كما في اجزاء المركبات العنصر
المساوية للكل في الحقيقة بسبب تكثر افراد ذلك النوع في الخارج وان لم يكن موجودة كما في اجزاء
البسائط فهي ممكنة لذاتها وان امتنعت لصورها النوعية او لامر اخر وعلى التقديرين يلزم اما تعدد
الواجب او اختلاف افراد الطبيعة الواحدة في الامكان الذاتي والوجوب الذاتي فهي ممكنة فيحتاج
الى مرجح وهو واجب الوجود لذاته اما ابتداء او بالاخرة ومنه ينتظم برهان على اثبات الواجب تقريره
ان الاجسام موجودة فهي اما واجب وليس كذلك لان الواجب واحد وهي كثيرة مع انه مستلزم
للمطلوب او ممكنة وكل ممكن محتاج الى مرجح وذلك المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه لاستحالة الدور والتسلسل
ثم اشار الى تنزيهه عن التركيب بقوله واجب الوجود لا يتركب من اجزاء لانه لو تركب لكان لها

مدخل في وجودها فيكون معلولها وهو محال ثم ههنا دليل اخر وهو انه لا يكون تلك الاجزاء واجبة
لما بينا ان لا واجبين في الوجود فيكون ممكنة والمحتاج اليها اولى بان يكون ممكنة وهذا تمام
في التركيب الخارجي دون الذهني اقول ويمكن ان يستدل في نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل
واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت
ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما وهذا من نتايج الوقت فتدبر فيه ثم اشار الى تنزيهه
عن الصفات الزائدة على الذات فقال والصفة لا يجب بذاتها والا لما احتاجت الى محلها لان الواجب
بالذات لا يحتاج الى الغير فواجب الوجود ليس محلا لصفات مغايرة لذاته لان تلك الصفات ليست
واجبة بالذات ليست واجبة فلا بد لها من موجد ولا يجوز ان يوجدها الواجب في ذاته صفات
فيكون ذاته علة فاعلية لها كما انه علة قابلية لها فان الشئ الواحد الحقيقي الذي ليس فيه جهة كثرة اصلا في
ذاته ولا في صفاته وهو الذي يسمى بالبسيط الحقيقي لا يتاثر عن ذاته لامتناع كون الواحد المذكور
قابلا وفاعلا معا لان اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا ولو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما
فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان دخلتا
او احديهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا او كان احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثرا للذات
فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى غير النهاية ومثل هذا استدلوا على ان الواحد المذكور
لا يصدر عنه الا الواحد وسنذكره ههنا ايضا مع ما له وعليه ان شاء الله تعالى وتعلم من ذلك عدم
كون الواجب علة لوجوده وان وجوده عين ذاته ثم اشار الى دفع وهم ربما تعرض بعض القاصرين
بقوله ونحن اذا تصرفنا في عضو لنا او في جملة بدننا بالتحريك او غيره يكون الفاعل شيئا والقابل شيئا
اخر فان الفاعل هو النفس والقابل هو البدن واما من يعالج نفسه في الامراض النفسانية من رذائل الاخلاق
مثلا فان الفاعل والقابل فيه هو النفس لكن لا من جهة واحدة فان النفس ليست واحدا حقيقيا
لاشتمالها على جهات الكثرة والكلام في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته وصفاته اصلا كما مر فواجب
الوجود واحد من جميع الوجوه لا كثرة بحسب الاجزاء الذهنية والخارجية ولا بحسب اتحاد الذات
والماهية ولا بحسب الصفات الحقيقية ولكن مع تلك الوحدة الحقيقية من كل متقابلين اشرفهما
فليس مسلوبا عنه الكمالات تعالى عن ذلك بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته بمعنى انه من حيث
انه سبب لانكشاف الاشياء عليه علم من حيث انه تعلم الذي لا يغاير ذاته المحيط بالنظام الاصلح مختص
لاحد طرفي الممكن ارادة وهكذا في جميع الصفات كما مر وتفصيله ان الاثار المترتبة على الصفات الكمالية
في حق غيره تعالى على الصفات لا على الذات المجردة فان العلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف
الاشياء فهي صفة حقيقية ذات اضافة وكذا القدرة والارادة وغيرهما والحاصل في حقه تعالى
تلك الاضافات بدون الصفات وهكذا الكلام على فان المحتاج في انكشاف الاشياء الى امر يغايره

ذاته ناقص بالذات يستكمل بالصفة فصفاته تعالى ترجع الى اضافات محضة والتي نفينا عنه هو الصفات
الحقيقية المستلزمة لكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما
الاضافية فكما مر من العلم والقدرة واما السلبية فكالقدسية فانها عبارة عن سلب النقايص واما
الاعتبارية المحضة فككونه تعالى شيئا او حقيقة قال قطب المحققين في شرح هذا الموضع من شرح
الاشراق ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل فيه سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب
لا تكثر وعلى كل حال ثم قال وهذا مما استفدته من الهم في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره اقول
غرضه من ذلك ان السلوب المختلفة قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان
فانه من حيث كونه ناميا وسلب الحجرية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك الحيثيات ذاتية متعددة
ولا كذلك الحال في الواجب فان جميع السلوب مستندة الى ان الاحدية مرة واحدة فقط فانه من حيث
هي هي مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فافهم ثم اشار الى دليل الدعوى المذكورة بقوله
ان له من كل متقابلين اشرفهما بقوله وكيف يعطي الكمال من هو قاصر اي كيف يفيض الكمال من هو ناقص
فان العقل السليم يحكم بان المعلول لا يكون اشرف من العلة بل الامر بالعكس كيف لا والمعلول ظل العلة
وصورته فاندفع ما يتراآى عليه من انه لا يلزم كون العلة متصفة بما يوجبه كالشمس تسخن وليس بحارة
وكلما يوجب تكثرا من تجسم وتركب يمتنع عليه فان قلت هذا تكرار لما سبق من امتناع التركب عليه مع
ان نفي التركب يغني عن نفي التجسم قلت يمكن ان يكون المراد بالتركب ههنا التركب الذهني او ما يشتمله
فان الدليل المذكور سابقا لا ينفيه كما اشرنا اليه وبالتجسم اعم من كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان
يكون هذا تتمة لقوله فواجب الوجود واحد ويكون معه بمنزلة الحد لكنه والنتيجة للبحث السابق الا انه
اعتراض في البين قوله وله من كل متقابلين اشرفهما ولا يكون تكرارا فتامل والحق لا ضد له لاستغنائه
عن الموضوع ولا ند اي مثل له لما مر من انه ليس له مهية كلية ويمكن ان يراد بالضد المانع في القوة وبالند
المكافي فيها كما هو عرف اللغة فانه الحق بذاته وما سواه محتاج اليه فلا مكافي له ولا ممانع ولا اين له كالحيز
فانه يخص الاجسام وما يتعلق بها وله الجلال العظمة الذاتية المستلزمة لسلب جميع النقايص الاعلى
الذي فوق كل عظمة فان ما سواه ناقص بذاته وهل نقص وراء الاحتياج والكمال اي الصفات الثبوتية
التي وجودها موثر بالنسبة اليه الاتم فان كل كمال بالنسبة الى كماله نقص والشرف الاعظم فانه منبع كل خير
وشرف والنور الاشد اي الظهور الاكمل فانه الظاهر بذاته المظهر لغيره وليس بعرض فيحتاج الى حامل يقوم وجوده
وهو ينافي الوجوب الذاتي ولا بجوهر مظلم كالجواهر في حقيقة الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس لما تحته

كما هو المشهور

كما هو المشهور ويفتقر الى مخصص يميزه عن غيره من الجواهر واما على تقدير عدم كونه جنسا فلا يتم ذلك
والاولى ان يتمسك بان المعنى من الجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والواجب ليس
مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له بمنزلة المهية لغيره كذا ذكره واقول هذا مبني على تخصيص
المهية بما يغاير الوجود كما يدل عليه قوله اذا وجدت فانه يشعر بالتغاير بينها وبين الوجود فتامل
دلت عليه الاجسام باختلاف هيآتها فلولا مخصصها لما اختلفت اشكالها ومقاديرها وصورها
واعراضها وحركاتها ومراتب اركان العالم ونظامها اشارة الى برهان ابدعه على اثبات الواجب تقريره
ان اختلاف الاجسام في الاشكال والمقادير وغيرها ليست بواجبة وهو ظاهر فلا بد لها من علة
وليست الجسمية المطلقة والا لتشاركت الاجسام فيها واشار اليه بقوله ولو اقتضت الجسمية هيآتها
لما اختلفت فيها ولا الجسم المخصوص والا لدار لان تخصصه بها ولا جسما اخر لان الحدس الصائب
يحكم بان الاجسام ليس وجود بعضها عن الاخر اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضعه على ان
الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم اخر ولا العرض القايم بذلك الجسم لان عروضه لتعين تخصصه ولا
العرض القايم بغير ذلك بمثل ما مر من الجسم الاخر فهو اذن امر اخر ليس بجسم ولا جسماني وهو المجرد
وذلك اما ان لا يحتاج الى غيره وهو الواجب او يحتاج و ح لا يجوز احتياجه الى الاجسام وهيآتها
لان الشيء لا يمكن ان يوجد ما هو اشرف منه لما مر ولان الجسم انما يكون بمداخلة من الوضع فلا تأثيره
يمكن ان يوجد ما لا وضع له كما قرر في محله فيتعين ان يكون احتياجه الى فرد اخر مجرد ولا يدور
ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب **الفصل الثاني** عنون هذا الفصل
بذلك لاشتماله على مطالب جليلة منها الايماء الى الانوار مطلقا سواء كانت مجردة قايمة بذاتها
او محسوسة قايمة بالاجسام متحدة بالحقيقة وانما اختلافها بتفاوتها في الشدة والضعف والكمال
والنقصان وغير ذلك من الامور الخارجة عن الحقيقة ومنها الاشارة الى حقيقة النفس فان معرفتها
ام الحكمة واصل المعارف كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي
صلى الله عليه وآله وسلم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو
معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة ومنها اثبات الواجب بطريق اخر اعلى من السابق وهو النظر في
النفس الناطقة وطلب علتها كما اشار اليه الشارع صلى الله عليه وآله وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه
وهو اوسط المطالب واشرفها والمقصود بالذات من هذا الفصل كما سنشير اليه ومنها الاشارة الى ان كل
ما هو قايم بنفسه فهو مدرك لذاته وان الانوار الجسمانية انما لا تدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها
لا لغير ذلك من الخبايا في الزوايا الاجسام تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم
الاستنارة والنور بعرض الاجسام وليس عين حقيقتها ولا جزء منها وفي بعض النسخ فالنورية
عرضية في الاجسام والغرض واحد ونورية الاجسام ظهورها اي الاجسام اذ المعنى من النور

فانه ناعت لمحله بذاته والمجردات مستقلة بالظهور وصف للذات فليس ظاهراً لذاته

مالا يريد الظهور على ذاته ولما كان النور العارض قيامه بغيره وليس وجوده لنفسه فان وجود العرض
فليس مدركا لذاته لان حقيقة الادراك هو الظهور الشيء لشيء وهو وان كان حقيقته هو الظهور لكن
حقيقته ليست لذاته بل لغيره لقيامه بغيره فيكون حقيقته ظهوره لغيره لا لنفسه فلو قام بنفسه
لكان نورا لنفسه كما ان الطعم مثلا لو تجرد فرضا لكان طعما لنفسه ولو كان نورا لنفسه كان مدركا
لذاته كما مر قال في شرح الاشراق عند قوله ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد استدل عليه ببيان عكس
نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قائما
بذاته مدركا لها والنور العارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون
الا نورا لغيره وهو محل الكلام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون
الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير يستلزم صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه
لم يكن كذلك اقول على هذا التفسير يصير معنى قوله ما هو نور لنفسه فهو مجرد اي ما هو نور قائم بذاته مدرك
لها فهو غير عارض وهو هذر فلا يحتاج الى الاستدلال لكفاية ان ما قام به ذاته فهو غير عارض لغيره وانما
ما استدل به وبينه من عكس نقيضه فان اراد المحمول نفي مجموع الجزئين من حيث المجموع فلا يحتاج
الى البيان اذ الجزء الاول اعني القيام بذاته نفيا في العرض صريحا وايضا لا يثبت بذلك ما ينبني عليه من
ان من تدرك لذاته فهو نور مجردة لانه مبنية في الفصل الثاني لهذا بانه ليس جوهرا غاسقا اي جسما
لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام كذلك ولا هيئة في الغير اذ الهيئة النورية يعني ان النور العارض
ليس نورا لنفسه لما تبين في الضابط فضلا عن الظلمانية فتعين ان يكون نورا مجردا وعلى هذا لا يثبت له
ما يدرك لذاته فليس نورا عارضا فلا يصح الحوالة وان اراد نفي كل واحد من الجزئين فالجزء غير بين ولا مبين
بما ذكره اذ يصير عند التحليل قضيتين احديهما كل ما هو نور عارض فليس قائما بذاته وهو غني عن البيان بل
لغو والاخرى كل ما هو نور عارض فهو غير مدرك لذاته فهو غير بين ولم يستدل عليه اصلا فالحق ما قررنا
فاحسن تدبره وتطلع على جلية الحال ان كنت من اهل الحدس الاشراقي وكل ميسر لما خلق له ونفوسنا
الناطقة بل نفوس جميع الحيوانات ظاهرة لذاتها مدركة لها اما الاول فبالوجدان واما الثاني فبالحدس كما مر
فهي انوار قائمة وفي بعض النسخ قائمة بنفسها اي غير قائمة بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ان له
قياما بذاته كما للعرض قيامه بغيره بل معناه سلب القيام بالغير كما ليس معنى قولهم واجب الوجود موجود
بذاته ان ذاته علة وجوده بل عدم كون وجوده معلولا اصلا لكونه عين ذاته كما تبين في موضعه وكذا
قولهم ذات الواجب كافية في وجوده او مقتض لوجوده وامثال ذلك من باب المسامحات التي يقبلها العقل
في بدو الامر عند جليل النظر ولذا لم يغيروا الامر عليه في اوايل الحال كما في التعليمات وغيره واما ما يقتضيه
النظر الدقيق فهو ما بينوه بالبرهان في الموضع اللايق به ومن ههنا تطلع على قوله كل نور لذاته تجرد
وقد بينا في الهيكل الثاني انها خاصة ولا تبطلها لكونها ممكنة من مرجح لوجودها على عدمها لاستحالة

الترجيح

الترجيح بلا مرجح باتفاق الفطرة واعتبر كيلا يبطل الميزان ولا يوجدها الاجسام اذ لا يوجد الشيء ما هو اشرف
كما مر ولا فرقيها ايضا نور مجرد اذ النور العارض اخس منه فان كان النور المجرد واجب الوجود فهو المراد
وان لم يكن فينتهي الى واجب الوجود بذاته الحي بذاته لان الحي عبارة عن ما يتصف بالعلم وهو تعالى عالم بذاته
لذاته فذاته مصححة لعلمه بعين الحيوة القيوم قدم معناه وفي سياق كلامه اشعار بان المقصود من هذا
الفصل اثبات الواجب بالطريق المخصوص وان ما سوى ذلك تعطيه وسيلة والنفس حي قائم اي موجود
دل على الحي بذاته القيوم الموجود بذاته الموجد لغيره لانه ممكن فلا بد من مقوم وينتهي الى ما لا يكون تقومه بغيره
لبطلان الدور والتسلسل والقيوم هو ظاهر لذاته لانه النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في سلسلة
الاحتياج بل جميع الانوار شعل من نوره وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلايقها المستلزمة
للنقص والظلمة بالكلية بخلاف غيره من الانوار فانها متعلقة بها اما بالتدبير او بالعلية القريبة والمعشوقية
القريبة المستلزمة لنوع مناسبة تامة بينها وبينها وهو محتجب لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز
حده انعكس ضده وبعض منه الى قضاء العدم الصرف فضرب المثل لانوار متفاوتة في الشدة والضعف
بحسب القرب والبعد عنه وتلك الانوار المختلفة متحدة في الحقيقة النورية وانما التمايز فيهما
باختلافها في الشدة والضعف ونهاية الضعف ان يكون نورا قائما بغيره كالانوار المحسوسة كما ان النور
المحسوس يفيض منه الى الهواء القابل انوار متفاوتة في الكمال والنقصان الى ان ينتهي الى ما يلي الظلمة فيكون
في غاية النقص والاجسام ايضا صادرة من الانوار بمنزلة الاظلال لها بل هي في انفسها من مراتب نقصان
النور كما ان الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس اذ لا نعني بالظل الظلمة الصرفة التي
لا يشترط فيها قابلية المحل عند المتكلم فالوجود كله نور والانوار العارضة نور على نور يهدي الله لنوره
من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم

الفصل الثالث

في ان اول ما صدر
عن الحق الاول نور مجرد واحد وذلك يتوقف على مقدمة هي ان الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر
في ذاته لاختلاف دواع بواعث تدعو الى افعال مختلفة وارادات تتبع تلك الدواعي كما زعمه بعض
او لا يتبعها بل يترجح تعلقاتها بلا مرجح كما قال به بعض موجبة تلك الدواعي والارادات المختلفة
لكثرة في ذلك الامر المشتمل عليها محوجة الى السبب ثم ان الواجب ليس فيه كثرة كما سبق وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما فيه كثرة بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكنا فيحتاج الى السبب
كما احوجت الكثرة الاجسام اليه فان البرهان الدال على ان الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله
على الكثرة كما مر والغرض منه التنبيه على ان الواجب واحد من جميع الوجوه والتصريح بنفي اختلاف
الدواعي والارادات بعد تقييد الوجوه انما هو للتنبيه على ابطال قول المخالفين حيث يجوزون صدور
الكثرة منه تعالى للدواعي المختلفة في ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين او للارادات المختلفة
من غير داع كما هو مذهب الاشاعرة منهم يجب ان يكون فعله بلا واسطة اي اثره الصادر عنه بدون

اصلا

مدخلية من غيره واحد وهذا الجملة خبر لقوله الواحد من جميع الوجوه والدليل عليه انه لو صدر اثنان
كان ذلك بحسب اقتضائين مختلفين فان اقتضاء احد الشيئين غير اقتضاء الاخر لزم في مقتضى
الشيئين بلا واسطة التكثر لان اقتضاء المختلفين مستندان الى جهتين مختلفتين في ذات العلة
لانا نعلم بديهة ان ما لم يكن له اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا يكون صدور ذلك
المعلول منه اولى من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشيء وبغيره
لان اختصاصه باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالاخر وهو خلاف الاقتضاء ان ان استند
الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث
هو مقتض ذلك لا غيره مقتضيا غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات
يكون من احد الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخر مقتضيا للاخر دون غيره وبهذا التقرير
يندفع كثير من الشبهة كما لا يخفى على من تامل وانصف فان قلت الواجب تعالى يتصف بسلوب في
اضافات متعددة فلم لا يجوز ان يصدر عنه باعتبارها اشياء ويكون بحسب كل واحد منها
مختصا بواحد من تلك الاشياء ومخصصا له قلت ليس تلك السلوب والاضافات الواجب في
مرتبة صدوره متصفا بها وان كان متصفا بها بعد صدور ما يصدر عنه فلا يرد ما يقال انهم
قيدوا الموضوع بالوحدة من جميع الجهات والاعتبارات والواجب ليس كذلك لثبوت اتصافه
بالسلوب والاضافات فكيف يجعل هذه المقدمة كبرى القياس المنتج ان الواجب تعالى لا يصدر عنه
الا الواحد وذلك لما عرفت من ان الواجب غير متصف بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول لكن
فان قلت اذا كان صدور المعلول عن العلة بسبب الخصوصية المذكورة فلا يكون العلة علة لذاتها
بل لتلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتماله على امرين مختلفين فاذن لا يصدر عن الواحد
الا الواحد ايضا قلت ايضا قلت المراد بالخصوصية هو مبدا خصوصية المعلول والتعبير بالخصوصية
لعوز العبارة وذلك المبدا في صورة صدور الواحد عنه عين نفس ذاته من دون امر زايد عليه
اصلا ولا يمكن ذلك في صورة صدور المتعدد لان كلها المعلول من الخصوصية وغيرها من
العلة ونحن نعلم بديهة ان الاشياء تساوت نسبتها الى موجدها ونسبة موجدها اليها لزم تساويها
في جميع مالها فلا يكون اشياء ولذلك قيل ان هذا الحكم قريب من الوضوح ويكفي فيه مجرد التنبيه
فاول ما يجب بالاول تعالى شيء واحد لا كثرة فيه وليس جسم فيختلف فيه هيات مختلفة كالشكل
والوضع والكم وغيرها والاظهر ان يراد بالهيات الاعراض الداخلة في الجسم فان الجسم عند الاشراقيين
مركب من الصورة الامتدادية المحسوسة في بادي النظر والاعراض المخصوصة المخصصة وهم
لا يتحاشون عن تركيب الجوهر والعرض كما مر بنا اليه اشارة ولا هيئة فيحتاج الى محل فلا يكون اولا
ولا نفس اي جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فيحتاج الى بدن اي في فعله اذ بذلك

يتمايز عن العقل والصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه من الممكنات فلا يكون في فاعليته
محتاجا الى الجسم هذا ويمكن ان يتمسك فيه بقاعدة الامكان الاشرف وسيجيء تقريرها ولما ابطل
جميع الاقسام المحتملة سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق بالاجسام تعلق التدبير صرح بقوله
بل جوهر مجرد اذ بطل كونه هيئة قايمة وفي بعض النسخ قايما بنا تم والغرض منه انه غير متعلق بالمادة اصلا
لا بما يتركب منها ولا بحلول فيها ولا بتعلقه بها على وجه يكون كالالة لما مر من ابطال تلك الاقسام
مدرك لنفسه لما مر من ان كل مجرد فهو مدرك لنفسه لا لظهور ذاته لذاته ولما رسا ان الانوار المجردة
بالكلية وهي التي يسميها الشيخ بالانوار القاهرة لا يحجبها شيء من شيء لانها ظاهرة بذواتها مظهرة لغيرها
فلا مانع لها من المدركية والمدركية نعم ادراك السافل للعالي ليس على وجه الاحاطة والاكتناه بل بنحو من
من لمعة نورية بخلاف ادراك العالي للسافل ولعل هذا من ما قال بعض المحققين من الصوفية ان كل فرد من
الجواهر المجردة يتجلى المبدا بما يعطيه نشاته ويحجبه عما لا يعطيه نشاته وما كان في قوله تعالى وما منا
الا له مقام معلوم اشارة الى ذلك التقدير وهو النور الاقرب الذي يجب ان يكون اشرف الممكنات ولا اشرف من
النور الابداعي الموجد بغير مادة ومدة والة وبالجملة بدون متوسط اصلا الاول بالنسبة الى ما سواه من
المعلومات لا يمكن اشرف منه لما يجيء من قاعدة الامكان الاشرف فهو منتهى الممكنات في سلسلة
العلية وليس وراءه الا نور الانوار وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالغير الاول لما مر تحقيقه فيقتضي
نسبته الى الاول الى الاول ومشاهدة جلاله جوهرا قدسيا اي مجردا عن المادة وعلايقها اخر وتنظر الى
امكانه ونقص في ذاته بالنسبة الى كبريا الاول جرما سماويا وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر الى ما فوقه
جوهرا مجردا وبالنظر الى نفسه جرما سماويا الى ان كثرت جواهر مقدسة عقلية واجسام بسيطة فلكية
وعنصرية لان سلسلة العقول ينتهي الى العقل الموجد هيولى العناصر المفيض بواسطة الاستعدادات
الحاصلة من الاوضاع الفلكية لصورها والجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة الا انها وسايط
وجود الاول وهو الفاعل بها وفيه ذب عن الحكماء فانهم حيث حكموا بترتيب الوجود على النحو المذكور
فهم القاصرون من ذلك انهم ينفون تاثير الاول تعالى فيما عدا الصادر الاول ليس الامر كما توهموا فان
غرضهم بيان الجهات التي تصلح منشا لصدور الكثرة عن ذاته الاحدية لا نفي التاثير عنه واثباته للوسايط
ثم بالغ فيه وضرب له المثل وقال وكما ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف الذي تحليه بتمكن
من الاستقلال بالاثار فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط من الاستقلال لوفور فيضه
وكمال قوته فان الاقوى يحجب الاضعف ويقهره وكيف لا يكون فيضه وافرا وقوته كاملا او كيف يمكن الوسايط
وهو وراء ما لا يتناهى من الانوار المجردة الغير المتناهية بحسب تحقق التاثير اعني العقول فان الحركات
الدايمة للافلاك من آثارها بما لا يتناهى قال الشيخ في الاشراق وغير المتناهي قد يتطرق اليه التضاعيف كما
في الجهات والانوار الغير المتناهية فاذا كان الواجب لا يمكن غيره من التاثير فكل شان من الشيون

الكائنة في الوجود في شانه بل كل شان فهو شانه فكيف لا والوسايط ايضا لمعات انواره ولمعات تجلياته

الفصل الرابع

في تفصيل الموجودات الصادرة عن نور الانوار اعلم ان العوالم جمع عالم وهو اسم ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع تعالى وتجوز اطلاقه على جميع الممكنات الموجودة وعلى كل فرد منها ثلثة اي ثلثة اجناس متوسط عالم نسميه الحكماء عالم العقل والعقل على اصطلاحهم جوهر لا يقصد اليه بالاشارة الحسية ولا يتصرف في الاجسام ايضا بمعنى ان يكون هو المباشر لتحريكها فخرج بالقيد الاول الاجسام وبالقيد الثاني النفس وعالم النفس وهي الجوهر الذي لا يقبل الاشارة الحسية ويتصرف في الاجسام كما قال والنفس الناطقة اي المدركة للكليات وان لم يكن جرمانيه ودالة للبراهين الدالة على تجردها الا انها يتصرف في عالم الاجسام والنفوس الناطقة ينقسم الى ما يتصرف في السماء وهي النفوس البشرية وعالم الجسم وقد علم تعريفه وهو ينقسم الى اثيري كالاثير في اللغة الخالص المختار من كل شيء والافلاك بل شرفه والياء فيه لما لمبالغة كما في احمري ودواري او للنسبة كما يقال للاجسام الفلكية وعنصري اي العناصر وما يتركب منها والياء فيها للنسبة وسموها النفس العناصر بطريق عموم المجاز ومن جملة الانوار القاهرة اي العقول سماها انوار المام غير مرة من ان كل ما يدرك ذاته فهو نور مجرد ووصفها بالقاهرة لكونها عللا لما بعدها والعلية يلزمها القهر والغلبة كما ان المعلول يلزمها المحبة والذلة ابونا مبدانا اي وعلتنا والاوائل كانوا يسمون المبادي بالاباء وبذلك نطق السنة النبوية الاولى خصوصا عيسى عليه السلام كما سننقل في الكتاب عنه نقل وقع الى من بعدهم اضلوا معناه فضلوا ورب طلسم اي صورة نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية بل مكمل اجسادنا ايضا بالتغذية والتنمية وما يتبعها روح القدس الظاهر عن رجس الهيولي بالكلية المتصف بكل الصفات القدسية من العلم التام المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها وباقي عالم النور عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها بجميع هذه الافعال من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس عليها رب نوعها وكذلك جميع الهيأت ظلال للاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية وكذا رايحة المسك ظل هيئة في ربه فان الانوار يفيض عليها من مباديها انوار اخر عارضة لها ويلزمها نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية ودليلهم على ذلك ان كان اقناعيا فلا بد لعل فهم المدعى فان اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانما حاولوا المحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد والمشاهدة وجميع المتالهين متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون عن نفسه انه

خلع الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها حتى ان حكماء الفرس هو اكثر امنها فسموا ارباب صنم الماء خرداد ورب صنم الاشجار اردبهشت والى تلك الحقايق اشار سيدنا الكاشف عن حقايق الانبياء صلى الله على نبينا وعليهم بقوله اتاني ملك الجبال وملك البحار فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس وابرخس ومن شاكلهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى يتبعهم من تلاهم في ذلك ويبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا ما ذكره المص في كتبه اقول ليس غرضه من ذلك ان يقنع بمجرد تقليد هؤلاء الاساطين في مثل هذا المطلب العالي بل الغرض من ذلك المبالغة لتشويق الطالب حتى يتوجه الى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السر فان لم يتيسر له في اوايل التوجه لا ينبغي ان يظن انه بل يطلب طريق تحصيله من خدمة اصحاب المشاهدة والله اعلم ثم ان ما ذكره من ان روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الانساني مخالف لما يشعر به كلام المتاخرين من اتباع المشائين فانهم يجعلون روح القدس والعقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الاولى والعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفايضة عليها لكنه المؤيد بالاشارات اهل الاشراق هذا هو الظاهر من وصف المذكور وهو قوله ابونا ورب طلسم نوعنا الخ ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون مراده العقل العاشر موافقا مع المشائين فانه قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة معهم وح يكون الوصف المذكور باعتبار انه علة لنوعها كما هو علة لجميع الحوادث وكلهم اي العقول انوار مجردة الهية اي هي لمع من نور ذاته تعالى والعقل الاول ما يبتدى به الوجود ثم انه لما شاهد الاول واشرق عليه نور الاول امكن ان يصدر عنه باعتبار المشاهدة عقل اخر وباعتبار ما فاض عليه من نور الاول الاخر ولا يلزم من تجويز العقل الهيئة النورية من الواجب تكثر في ذاته تعالى بسبب اعطاء الذات والهيئة فانه لم يوجد عنه بمجرد ذاته بل ذات العقل صدر عن ذاته فقط واما الهيئة فمن الذات بشركة القابل وهو ذات العقل لما كان الجهة المشاهدة اشرف من جهة النور الفايض عليه كان العقل المعلول للجهة الاولى اشرف من المعلول للجهة الثانية فكان العقول الصادرة من جهة المشاهدات لكونها اشرف ارباب الاصنام الموجودة في عالم المثال التي هي اشرف من الاصنام الموجودة في عالم الحس والصادرة من جهة الاشعة الفايضة من مباديها لكونها اخس من الاولى ارباب الاصنام الجسمانية التي هي اخس من اصنام عالم المثال لكثافتها وظلمتها وتلك الارباب باسرها صادرة بالاعتبارات العرضية كما تبين لك من هذا البيان واما الاعتبارات الطولية فانما هي صادرة للعقول العلى التي لا علاقة لها بالاجسام بالربوبية واما الاجسام فهي صادرة عن بعض العقول من حيث الفقر والاشعة مع الاستغناء والقهر والمحبة والذل الافرادها وتركيبا تغالبا احدهما ومغلوبا بحسب اختلاف المراتب في

خ

الغلبة او متساوين ومن تلك الحيثيات بكثرة مراتبها من السفليات والعلويات وتميز السعود والنحوس والممتزج من العلويات بجميع الهيات الجسمانية اظلال للهيات العقلية ولا يستنكر ذلك فان طبيعة الانسانية التي في الذهن المجردة غير متعددة مع انطباقها ومناسبتها للافراد الموجودة في الخارج المتعددة فهذا هو المجمل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه وابطل ما فيها القدماء من انحصار العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتاخرين من اتباع المشائين فاذا باعتبار الهيات النورية الفايضة من بعض عليها احاد او ثناء او ثلث وهكذا مع تركيبها بباقي الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما يمكن تعدد العقول كما اشار اليه بقوله وتكثرت العقول بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول فان العقل الاول انما اشرق عليه من الاول فقط والثاني منه ومن العقل الاول ومنهما معا والثالث من الثلثة افرادا وجمعا ومن ثلث ثنائيات وهكذا ثم ههنا اعتبارات اخر كما ذكر فيه تركيب تلك الاشعة في نفسها وتركيب بعض الاشعة مع ساير الاعتبارات فتكثر العقول الصادرة عنها الى ان ينتهي في التنزل الى عقل لا يصدر عنه عقل آخر كارباب الانواع لكونها اخس من العقول العالية كما في النور المحسوس فانه ينتهي مراتب انعكاسه الى حيث لا ينعكس منه شيء لضعفه جدا ثم لما كان اثبات الوسايط يوهم بعد الاول عن المعلولات دفعه بقوله والوسايط اي العقول والنفوس المتوسطة بين المبدا الاول ومعلولاته وان كانت اقرب اليها من حيث العلية والتوسط في وصول الاثر الاول وهذا كالتفسير للعلية فان عليتها ليست بالفاعلية بل بالالهية على ما سبق تحقيقه الا ان ابعدها في سلسلة العلية اقربها من جهة شدة الظهور لان الابعد انور واكمل في حقيقته النورية واقرب الجميع نور الانوار فانه النور التام الذي لا يمازجه ظلمة النقص الا نرى ان سوادا وبياضا ان كانا في سطح واحد يرى البياض اقرب الينا لانه يناسب الظهور وكذلك يتراءى من تعاكس الاضواء البياض ومن اشباهها السواد فالاول تعالى شانه في العلو الاعلى بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسماته والدنو الادنى لشدة نوره فسبحان من تنزه عن النقايص مطلقا حتى في الانحصار على احد طرفي التقابل مما يمكن ثبوته له وجمع على البعد الابعد من جهة علو رتبته والقرب الاقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهي شدة واعلم ان هذا وما سبقه من فيضان انوار العالي على السوافل وما سبقه من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسايط من الاستقلال بالتاثير ربطا بتوما عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض الالهي يصل الى معلولاته بالوسايط وبدونها معا ثم ان مما ذكره الشيخ يشتمل على فايدة زايدة هي ان التاثير الذي هو بالواسطة مغلوب مقهور تحت التاثير الذي هو بلا واسطة **الفصل الخامس** في ان فعله تعالى ازلي وتعبير الحكماء عن هذا المعنى فانه تعالى لا يتعطل عن وجوده واذا كان الاول موجبا لما سواه اي علة مستلزمة لما سواه على الترتيب المشار اليه سابقا وليس المراد منه نفي الاختيار بل لا ارادة قديمة متعلقة بمريد قديم يتقدم تلك الارادة عليه بالذات لا بالزمان فان تخلف افعالنا عن ارادتنا

ليس لان الارادة من حيث هي ارادة يقتضي ذلك بل لنقصانها عن كونها علة مستلزمة فان كان ارادة كافية في وجود المعلول فلا يتخلف المعلول عنها اصلا والدليل على كونه تعالى علة مستلزمة لما سواه في الجملة انه لو لم يكن علة مستلزمة لغيره اصلا فوجود ما سواه عنه يتوقف على وجود امر آخر وذلك الامر ايضا ممكن يتوقف على آخر ويتسلسل فان كانت تلك الامور قديمة فقد دل البراهين على بطلانه ومع ذلك يستلزم المطلوب وهو ازلية فعله تعالى وان كانت حادثة فهي ايضا يستلزم المطلوب لانه لا يكون مجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني بمعنى انه لا يكون الواجب منفكا عن ممكن ما هو موجود والحاصل ان جميع الممكنات من حيث الجميع ان كان فيما هو لازم للواجب فهو المراد الا كان ذلك الجميع محتاجا الى امر آخر سوى الواجب وهو ايضا من الممكنات فلا يكون الجميع جميعا هف فثبت ان في الممكنات ما يكون الاول تعالى علة تامة لمرجحا لوجوده على عدمه والمرجح دايم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح واشار مجملا الى ما ذكرنا من البرهان مفصلا بقوله ولا يتوقف جميع الممكنات على غيره اي غير الاول تعالى الا لم يكن جميعا كما مر وليس وراء جميع الممكنات غيره لان كل ما سواه ممكن فيكون داخلا في جميع الممكنات ولا وقت ولا شرط يتوقف عليه كما في افعالنا انا اذا اخرنا فعلا الى يوم الخميس مثلا لكون ذلك الوقت اصلح له او لحصول مصلحة تتضمنها او تيسير آلة يتوقف الفعل عليها او قبل جميع الممكنات فليس شيء من ذلك المذكور ثم ان المخالفين يتوهمون انه لما كان تعالى فاعلا مختارا فيفعل بالارادة لا يلزمهم الازلية العالم لانه يجوز ان يكون نفس ارادته تعالى مخصصا فاشار الى دفعه اشارة خفية بقوله وليس للاول تعالى تغير لا في ذاته ولا في صفاته فيريد ما لم يرد ويقصد ما لم يقصد واسنادا للتغير الى تعلق الارادة لا يجديهم نفعا لانه لا بد لتخصيص تعلق الارادة فيما لا يزال دون الازل من مخصص ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قالوه في نظام العالم لا يقال لا وقت قبل جميع الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق الارادة في الازل بوجود شيء في وقت معين ان يكون ذلك الوقت موجودا في الازل كما لا يلزم منه وجود الشيء في الازل ولا يقال ايضا انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت وعلة تخصيصه بما لا يزال لانا نقول ليس الوقت امرا آخر حتى يحتاج الاستفسار عن علة تخصيصه بذلك الوقت بل الوقت يتخصص بهويته فالسؤال المذكور في قوة قولنا لم يكن هذا الوقت وهو غير محصل فالوجه في دفعه ان يقال اذا كان وجوده في ذلك اصلح من وجوده في الوقت الاخر يكون الوقت معدوما صرفا لاشتراك وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقت آخر في جميع الهيات الا في الوقت فامتياز احدهما بالاصلحية انما هو من خصوصية الوقت فلا بد ان يكون للوقت وجود آخر وكيف ما هو موهوم محض متصف بالزيادة والنقصان والتقدم والتاخر وقد بين ذلك في موضعه واذا كان الزمان وقد بين انه ليس مسبوقا بالعدم لان تقدم عدمه على وجوده لا يكون الا بالزمان

فيلزم من عدمه وجوده فيلزم ازلية فعله تعالى في الجملة ثم اذا ثبت ان مقدار الحركة يلزم ازلية جسم
متحرك هذا تقرير كلامهم لكن جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ينفي لا نهاية الزمان والحوادث
المتعاقبة وما يعتذر القوم به من عدم جريان التطبيق الا في الامور المجتمعة غير تام اذ لا مدخل في
التطبيق الوهمي والعقلي لاجتماع الاحاد في الوجود الخارجية ولا شك ان التطبيق تماهو في العقل والوهم
دون الخارج وزيادة البسط لا يليق بهذه المحال ثم ان الاوهام العامة تذهب الى ان القدم ينافي
تاثير المؤثر حتى ان المتكلمين يشنعون على الحكماء بذلك فاشار الى دفع هذه الدغدغة بتمثيل
يكشف عن بصيرة الوهم فقال ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس من الشعاع وان دوام الشعاع
بدوامه اي الشمس وامر التذكير والتانيث سهل فلا يتعجبن من كون الحق قائما بالقسط اي العدل المقتضي
لايصال كل قابل الى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات قياما سرمديا ويكون هو مفيض الوجود
وتوابعه على الممكنات مع دوامها كما في صورة الشمس والشعاع وما دام بصر اي ضر وابصر على ان قوله
ما ذا مفعول مطلق لقوله بصر الشمس وكونه مفيضا الشعاع على الاعيان القابلة دوام شعاعها
فاعل لقوله بصر ونفاذ ذرات في نورها يعني لا يقدح ذلك في مرتبة كمال الشمس وكونها مضيئة وتلك
مستضيئة بل بذلك يظهر جلالة كمالها **الهيكل الخامس** في اثبات تسلسل الحوادث الى غير النهاية
واستنادها الى حركة متصلة سرمدية اعلم ان كل حادث زماني وهو ما يوجد بعد ان لم يكن يستدعي
سببا اي امرا يتوقف على وجوده شرطا كان او آلة او ارتفاع مانع حادثا اذ لو كان جميع ما يتوقف
عليه قديما لكان قديما لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ويعود الكلام الى السبب الحادث
فانه ايضا يستدعي سببا حادثا وهكذا الى غير النهاية فينبغي ويجب ان يتسلسل الى غير النهاية اسباب
حادثة بحيث لا يكون لها مبدأ فان المبدأ الحادث المفروض عايد اليه الكلام كما قرر فلا يكون مبدأ
وقد فرض هف فثبت ان في الوجودات متجددة متعاقبة غير منقطعة او ينتهي لا محالة الى ما يجب فيه
التجدد والتعاقب لذاته والامر الواجب التجدد لذاته هو الحركة فان الزمان وان كان واجب التجدد لكنه
ليس كذلك لذاته بل لعله الذي هو الحركة لان الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤها والذي
صح ان لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي تصلح ان يكون سبب الحوادث ولا ينصرم هو ما
للافلاك كذا في النسخة التي رايناها وقوله الذي يصح مبتدأ خبره ما للافلاك بيان له او خبر بعد خبر والمعنى
الذي يصح ان لا ينقطع من الحركات هو الحركة الدورية الذي كذا وكذا وهو ما للافلاك فان الحركات المستقيمة
لا بد من انقطاعها اذ لا يجوز وجود مسافة غير متناهية للبراهين الدالة على تناهي الابعاد ولا استمرار
لحركات المستقيمة بالتراجع والانعطاف لا للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا
فان المصر لا يعتقده تاما كما ذكره المطارحات وافلاطون وغيره من الحكماء ينكرونه بل لان الحركة المستقيمة
اما طبيعية او قسرية او ارادية فان كانت طبيعية فيجب انقطاعها عند الوصول الى الحيز الطبيعي فان كانت

قسرية فلا يمكن الا في العنصريات اذ لا قاسر في الافلاك كما تقرر عندهم ويجي الكلام فيه وذلك القسر
اما عن طبع القاسر او ارادته فان كان الاول فيجب انقطاعها عند وصول القاسر الحيز الطبيعي وان
كان الثاني فيجب انقطاعها ايضا لان ما تحت فلك القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية اعني انواع الحيوان
لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها على الابدان ولا دوام للابدان لوجوب تحلل التراكيب العنصرية كما
في الاشراق وشرحه واقول هذا انما يتم اذا كان القاسر جسما متحركا بالحركة القسرية مع حركته وهو غير لازم
اصلا فان ضرورة امتناع الخلاء يقسر الاجسام في حركاتها كما في القارورة اذا مصت وكبت على الماء
وايضا الانسان يرمي الحجر الى فوق وينتهي حركته والحركة بعد تحركه وليت شعري لم لا يستند
وجوب انقطاعها الى وجوب الاستحالة في بسائط العناصر ووجوب انحلال المركبات مثلا في العنصر
جسم واحد بالتشخص دائم لتقبل الحركة المستقيمة الدائمة بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين وانما
يندفع بما ذكره بعض المحققين من ان الزمان شيء واحد متصل فيجب استناده الى ما هو مثله في الاتصال والوحدة
فثبت بهذه المقدمات ان الحركة المستقيمة لا يصلح للدوام والاستمرار بل الصالح له هو المستديرة
والعناصر لا يحتمل الدوام فهي اذن فلكية فثبت ان الحركة الصالحة هي الحركة الدورية الفلكية هذا
وفي تحقيق المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام وهي اي الحركة الدورية الفلكية سبب الحوادث التي
في عالمنا عالم العناصر وذلك باعدادها المادة لقبول الصور الحادثة مثل ذلك ان يشرق الشمس على
الماء فيسخن متدرجا الى ان يزول عنه البرودة بالكلية ويلطف فيخلع عن مادته صورة الماء ويصير
هواء بافاضة المفارق الصورة الهوائية عليها ثم يتسخن الهواء اكثر حتى يصير الطف ويخلع عن مادته
صورة الهواء فيفيض عليها صورة النار ولا تظن ان اعدادها انما هو بسبب الكيفيات المحسوسة
التابعة لاشعتها فقط بل هناك ارتباطات خفية لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قيوم السموات و
الارضين وان شئت فتتبع الاثار المجربة للقرانات وغيرها في احكام المواليد والسنين تبصر عجايب
يقرر الالباب ثم اكد ما سبق بقوله فانا لم نعثر لفاعل الاول لاستحالة التغير عليه كيف فقد بين انه
لا يقبل صفة مغايرة له فلا يكون سبب الحركات والحادثات والا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها
التامة فلولا حركات الافلاك ما يصح حدوث حادث لامتناع استناد الحوادث الى القديم فقط
عرفت فلا بد من امر متجدد يحصل بانضمامه اليه العلة التامة لتلك الحوادث ثم بين ان حركاتها ارادية
فقال وحركات الافلاك ليست طبيعية فان الفلك مفارق كل نقطة قصدها بعين الحركة التي
قصدها والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث قصد وقف اذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبه بالطبع
ولا يمكن ان يكون قسرية قيل لانه لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فكانت الحركات متفقة
في الجهات والسرعة والبطوء وليس كذلك كما يشهد به الارصاد وقيل لانه قد ثبت ان ما لا يبدأ
ميل طبيعي لا يقبل الحركة القسرية وثبت ايضا ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعي لانها لا يقبل

بدونهما والافلاك لا حاجة لها الى التغذية اذ لا يتحلل عنهما شيء والا لقبل الحركة المستقيمة وهذا الحكم
واخواته من احكام المحدد فان البرهان انما يكون فيه لكنهم يشركون سائر الافلاك في حكم المحدد
والنمو لكونه فرع التغذية ولانه يستلزم الحركة المستقيمة وهي ممتنعة عليها كما مر والتوليد لكونه فرع التغذية
ايضا ولان غاية التوليد حفظ النوع بتعاقب الاشخاص وانما يحتاج اليه حيث لا تشخص الدوام
والاشخاص الافلاك دائمة لا يقبل الفساد فلا احتياج لها الى توليد المثل ولا شهوة لها اذ المقصود
منها حفظ الشخص والنوع عن الفساد وهي آمنة عنها ولا مزاحم في الامكان ونحوها ولا مقاوم لها في
الوجود فلا غضب لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز عن المزاحم والمقاوم وبالجملة الشهوة والغضب
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة او يتغير
او يتصور امرا يقتضي اخراجه عن الحال الملائمة فيشتاق الى دفعه وليست حركتها للسافل اذ لا قدر
لعندها والاشرف فلا تحرك للاخس والا لكان الاخس مؤثرا في الاشرف بجعله فاعلا فان العلة
الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم نجيء اذا انطرنا عن شواغل البدن بمعونة الرياضات اللطيفة
الملطفة للنفس المرجعة اياها عن الانغماس في مهاوي عالم الزور والظلم وتأملنا كبرياء الحق والجبروت
لغة فهلوية ومعناه على ما نقل في شرح الاشراق عن زرادشت الاذربيجاني صاحب كتاب
الزند النبي الكامل والحكيم الفاضل نور يسطع من ذات الله وبه روس الخلق بعضهم بعضه
او يتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل يسمى كيان خره على
ما قال في الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقة رب
القدس ونطقت معه الغيب فعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله ذا وجهته انوار الله
مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهو الذي في النفس يخضع له الاعناق الى هنا
كلامه وانما سموه بذلك لان خره بعضهم في لغتهم النور واضافوه الى الكيان وهو السلاطين على رسمهم
بتقديم المضاف اليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة ووصفه بقوله الباسط لانها توجب انبساط
وسعة احاطتها علما وتاثيرا او النور الفائض من لدنه اي من عند الحق اما من ذاته او من انواره المجردة
على الموجودات وذلك النور يهدي كل موجود الى الكمال اللائق وجدنا في انفسنا بروقا شارقة بروق
بشريق وشاهدنا انوارا وقضينا اوطارا اي حوائج من الاطلاع على الحقائق والتصرف في عالم المثال
والعناصر وفي بعض النسخ اطوارا وكأنه تصحيف فعلمنا ان الاشخاص هي الاجرام الفلكية كريمة الهيئة
لكونها على الشكل الطبيعي الذي هو افضل الاشكال وفي بعض النسخ الهيئة اي مقدسة عن الكيفيات
المتضادة التي هي منشاء التنافر او عاشقة للانوار الالهية وهو المناسب لقوله بعد ذلك العشاق
الالهين دائمة التصور اي قديمة الصور ثابتة الاجرام لا ينتقل عن امكنتها آمنة من الفساد من فنا
تلك الصور القديمة لبعدها عن عالم التضاد علة الاحكام الثلاثة او الاربعة فهي لا تشاغلها

الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما لان الطبيعة يقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب
الطرق وهو الخط المستقيم وقيل لان القسر شر ولا شر في الافلاك بل هي خير محض وانت خبير بان شيئا
من الوجوه الثلاثة لا يسلم عن المنع اما الاول فكما مر واما الثاني فلان دليل المقدمة الاولى كما ذكره
بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان ما ليس في ذاته مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية ثم الثابت بالدليل
ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون فيها مبدأ ميل لجواز ان
يكون فيها مبدأ ميل مستدير آخر كما قيل واقول يمكن الجواب بان المعاوق اما ان يكون مستقيما
وقد بين استحالته مع ان الميل المستقيم لا يعاوق المستدير اصلا كما في الكرة المتحركة على مركزها
المنحدرة من فوق او مستديرا آخر وهو ايضا باطل لانه قد ثبت ان الطبيعة لا يقتضي الميل المستدير
والنفس المريدة لا يمكن ان يقتضي حركة وما يعاوقها معا وفيه منع دقيق واما الثالث فكلتا مقدمتيه
غير بين ولا مبين واقول لو كان فيها قاسر فان كان دائما فيلزم تعطل الطبيعة عن فعلها دائما
وان انقطع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان وقد سبق ان الزمان واحد في الذات
متصل واحد فيجب ان يكون الحركة الحافظة له كذلك واذا قد ثبت ان حركات الافلاك ليست طبيعية
ولا قسرية فليس الا ان حركتها ارادية وقد يكون يوجد في بعض النسخ بين هذه اللفظة وبين قوله فهي
حي مدرك **الهيكل السادس** في بيان المباشر القريب لتحريك الفلك مفيض حركة الفلك نفسه
لما ثبت ان حركته ارادية والحركة الارادية لا بد ان يستند الى نفس المتحرك فلان المباشر لتحريك
الجسم لا يمكن ان يكون عقلا اذ المعنى بالعقل الذوات المجردة عن المادة وعقلا بينها بالكلية فمحركها
المحرك لجرم الفلك في العبارة مسامحة والمعنى في جرم المتحرك تحريكا اختياريا فمحرك جرم الفلك تحريكها
تحريك قسري لان المحرك وهو النفس المجردة ليس ذات الجسم ولا جزء منه فهو خارج عنه فان اخذ
جرم الفلك شيئا على حدة ونفسه شيئا على حدة فتحركها بتحريك نفسها الخارج عنها فيكون حركتها
قسرية بالنسبة الى النفس لما مر وكان تانيث الضماير باعتبار الافلاك وان اخذناهما شيئا واحدا
فحركته حركة ارادية لان مبدأها ليس امرا خارجا عن الموضوع المجموع وهذا التحقيق لم يعثر عليه في
كلام غيره ولا يرجع الى حقيقة محكية لا نقضا لهذا الاعتبار جار في الحركات الطبيعية بان يقال اذا
اعتبر جرم الارض مثلا شيئا على حدة وصورته النوعية شيئا على حدة يكون حركاتها قسرية لخروج
مبدأها عن المتحرك لا سيما على ما ذهب اليه المص من كون الصور النوعية اعراضا قائمة بالجسم الذي
هو الجوهر الممتد المعلوم من بادي الراي فاذن ذات الجسم يتقوم بدونها وانما بانضمامها انواع
الاجسام من الارض والماء وغيرهما ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما ويكون تلك الحركة القسرية
بدون الميل المعاوق وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون
القاسر امرا غير نفسه فلا يكون ارادية واذا كانت حركتها ارادية فهي حي مدرك اذ الارادة لا
تتحقق

١٧٩

من عالم النور فلا منقطع عنها شروق انوار الله المتعالية وامداد جمع مدد اللطايف الالهية
والغرض ان حركاتها ليست لداع شهواني ولا غضبي بل لنيل امر لذيذ قدسي من شروق الانوار عن
مباديها عليها فهي اشبه بالحركات الصادرة عن النفوس المجردة المنسلخة عن علايق الطبع لاجل
البوارق القدسية والشوارق الانسية كما يشهد به اصحاب الوجد والشهود ولولا ان مطلوبها
غير منصرم لانصرمت حركاتها ثم وجوب انصرام الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها ولو انصرمت
حركاتها ولو انا واحدا لزمان لا يوجد بعده حادث اصلا لان اول حادث يقع بعده لا بد له
من حوادث غير متناهية وليس بين الانصرام وحدوث حادث اصلا بالفرض وسلسلة الحوادث
المنصرمة ليست علة مستلزمة لو لا الحركات متصلة بها فافهم ذلك فلكل فلك من الافلاك معشوق
من العالم الاعلى تغاير معشوق الاخر وذلك لاختلاف حركاتها قدرا وجهة هو نور قاهر هو سببه
وحامل صورة اى هو رب نوعه المنحصر في شخصه وواسطة بينه وبين الاول تعالى من اشراقاته شاهد له
وينال بركاته وانواره فينبعث من كل اشراق حركة تناسب ذلك الاشراق وان كان حقيقة تلك
المناسبة مجهولة لنا ونحن في عالم الغربة كما يؤدي طرب النفس فينا الى الرقص والتصفيق ويستعد
بكل حركة لاشراق اخر كما ان الانسان يستعد بالحركات الوضعية الشرعية لشوارق القدسية
بل المحققون من اهل التجريد قد يشاهدون في انفسهم طربا قدسيا عجيبا فيتحركون بالرقص والتصفيق
والدوران ويستعدون بتلك الحركة لشروق انوار اخر الى ان يقتضي ذلك الحال عنهم بسبب من الاسباب
كما يدل عليه تجارب السالكين وذلك سر السماع واصله الباعث للسالكين عن وصفه حتى قال
بعض اعيان هذه الطايفة انه قد ينفتح للسالك في مجلس من السماع ما لا ينفتح في الاربعينات وقد
نقل عن افلاطون انه كان اذا اراد ان يروح لتقوية نفسه بسماع الالحان المناسبة لما تريد تحريكه
من قوة القهر او المحبة وقال بعض الاكابر من الصوفية ان نسبة السماع الى قوة النفس نسبة الزند
والمقدحة الى النار ولذا للحرص على المبتدين والمنهمكين في اللذات الجسمانية فانه يهيج فيهم الشهوات
الكامنة فيهم فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات
وليس فيه دور فان الحركة المنبعثة عن الاشراق غير الحركة المعدة له اقول التحقيق ان لها اشراقا متجددا
مستمرا وحدانيا ينبعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية بل هناك حركتان احديهما النفس الافلاك
في الكيفيات الاشراقية والاخرى بجرمها في الوضع ويتعرض في كل من الحركتين اجزاء فان قيس اجزاء
الى الاجزاء كان الحال كما ذكروا وان لوحظ الحركتان بوحدانيتهما فالاولى سبب لوجود الثانية والثانية
سبب لبقاء الاولى كما لا محذور فيه كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل وهو شرط
لبقاء العقل المستفاد دون دوام تسلسلهما حدوث الحادثات في العالم السفلي فان حركاتها معدة للمادة
لقبول الحوادث ولولا اشراقاتها وحركاتها لم يحصل من جود الله تعالى الا قدر متناه هو الامور

الثابتة

الثابتة من الانوار والاجسام وانقطع فيضه اذ لم تحصل الحوادث الغير المتناهية من طرف
المبدا والغير الواقعة من حيث المنتهى والانوار القاهرة وان لم يدل برهان من براهين ابطال التسلسل
على امتناع لا تناهيها لجواز ان يكون صادرة بالاعتبارات العرضية غير مترتبة لكن الحدس الاتم
يعطي انه لا يصدر عن كل نور نور لان التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصا الى ان ينتهي الى نور
تام ضعيف القهر قريب من مرتبة النفوس لا يكون له قوة على ايجاد نور اخر اقول وفيه نظر فرق من
عرف عرض المزاج واشتماله على مراتب غير متناهية من طرفي الافراط والتفريط وربما يجاب بان مراتب
يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن لا تناهيها لترتبها في الشدة والضعف فيجري
التطبيق فيها بخلاف مراتب عرض المزاج فان المجتمع منها في الوجود امور متناهية واقول على هذا
يلزم تناهي النفوس المجردة بعين ما ذكرنا على انه لا يلزم تمايز بين الانوار في الشدة والضعف فيجب
ان يلتزم ان اختلاف الانوار لا ينحصر فيهما وح فيجوز ان يصدر منه تعالى باعتبار النسب العرضية له
او تصدر عنه انوار غير متناهية يكون متمايزة بامور اخر غير الشدة والضعف فلا يكون مترتبة اصلا
فلا يتم هذا الدليل على ان هذا المجيب مصرح بان التمايز بين الانوار ليس الا بالشدة والضعف والاقرب
ان يقال ان اختلاف الانوار المجردة عن المادة وعلايقها بالكلية منحصر فيهما واما الانوار المقارنة للمادة
سواء كان حالة فيها او متعلقة بها كالنفس فلا ينحصر فيهما كيف والبديهة تحكم باختلاف بعض مراتب
النور المحسوس بالتشخص مع اتفاقها في الشدة والضعف كالاجسام المتساوية في قبول النور المتحدة
النسبة الى النير فان الانوار العارضة لها ح مختلفة بالتشخص لاختلاف محالها مع عدم اختلافها في الشدة
والضعف ويمكن ان يراد انه لم يحصل من صور الاجسام اذ لا يتغير في ذات الاول تعالى ما يوجب التغير
ويتغير المعلول مع ثبات العلة على حالها ح فاستمر بجود الحق سبحانه تغير الجود وحدوث الحادثات بوجد
دايم العشاق الحسن اى متجردين عن العلايق الهيولانية يتحركون بها كما يقال للسالكين المتجردين
او عشاق الانوار الالهية التي هي العقول المحتجبة بها كان الافلاك يلزم حركاتها نفع السافلين بالقصد
الثاني وبالغرض لا بالقصد الاول وبالذات فان العالي لا يقصد السافل اذ لا قدر له عنده كما ويمكن
ان تشبه ذلك بالاجتماع بين الذكر والانثى المنبعث عن المحبة الشهوانية واستتباعه النسل مع كونه
غير مقصود لهما ولئن سلم ان حركات الافلاك توجد الاشياء فانها ينعدم مع وجود معلولاتها ثم
كيف يوجد الامر الغير القار امرا قارا كالنفوس البشرية والصور العنصرية ولكنها يحصل الاستعدادات
لا بمعنى انها الموجدة لتلك الاستعدادات فانها ايضا من جملة الاشياء بل بمعنى انها شرط لحصولها
ويعطي الحق الاول لكل شيء ما يليق باستعداده اذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق لا يتوقف
فيضه الاعلى استعداد القابل فان قلت ان الاستعدادات ايضا من جوده وفيضه كما اشرت اليه ولا
بخل فيه تعالى فما السبب في اختلافها قلت اختلاف الاستعدادات عنهم لاختلاف الاستعدادات

السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية والتسلسل فيها تسلسل في الحوادث ولا يجوز فيه لعدم اجتماع
آحادها كما قرر في موضعه واقول التحقيق ان للمادة حركة في الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك
حركة وضعية في اجرامها وحركة كيفية اشراقية في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية مستندة الى
الحركة الوضعية الفلكية وهي مستندة الى الحركة النفسانية المذكورة على النحو الذي سبق تقريره وكل من تلك
الحركات الثلث حركة وحدانية مستمرة كما اشرنا اليه من قبل فاذا اعتبر وحدانيتها كان ترتيبها على ما ذكر
واذا فرض فيها الاجزاء كان كل جزء لاحق مستندا الى سابقه اذا تمهد ذلك فنقول ان كان السؤال عن
سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر اولا وان كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية
بالنسبة الى المادة فالجواب ان مهية تلك المادة مخصصة لتلك الحركة ولذلك قال بعض المحققين من ائمة
الكشف والعيان ان الاستعدادات الجزئية الوجودية مجعولة مستندة الى الاستعدادات الكلية
الغير المجعولة فتحدس من ذلك بقرب من الاجمال سر الاختلاف الواقع بين الافراد في النقص والكمال و
سيجي مزيد تفصيل في اثناء المقالة الثانية الحال واذا لم يتغير الفاعل فتجدد الشي المعلول لتجدد استعداد
قابله والشي الواحد يجوز ان يتجدد اثره ويختلف لتجدد احوال القابل واختلافها لا الاختلاف حاله في نفسه
بانضمام احوال القابل الى الفاعل على مختلفة مقتضي مفعولات مختلفة ثم اشار المحقق الى تقريبه الى الافهام
وازالته ما عسى يعرض للطالبين في هذا المطلب غريب مثل يطاوع فيه الوهم العقل كما هو دابه في امثاله
وكرها ذا الكلام مع المسترشدين الذين غرضهم تحصيل اليقين بصور الكمال لا تتبع مواد الجدال
ومصارع القيل والقال فقال ولنعتبر الانسان شخص لا يتحرك ولا يتغير ويحرك الى مقابلة ضربا
لمثل مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة فيحدث فيها منه من ذلك الشخص صور مختلفة
بالصغر والكبر وكمال ظهور اللون ونقصانه لاختلاف صاحب الصورة وتغيره بل القوابل المختلفة
بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد واختلافهما في الاصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات واختلاف الصور
والاعراض فربط الحوادث بالثابت اي الحوادث بالحوادث فلان العناية الالهية لما
اقتضت حدوث الحوادث ثم ابت سلسلة لا الاتحاد ولا المترتب بالذات مستلزم لاختلاف اضافات
ونسب متعاقبة وذلك هو الحدس الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن
حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة امر واحد مستمر هو التوسط
بين المبدا المحقق او المفروض وبين المنتهى باحد الوجهين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس
الى الحدود المفروضة في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس الى حد ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور
الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط فهو امر دائم
باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة لحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة
استندت الى العقل الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة عليها استند اليها الحوادث هذا

خلاصته

خلاصته كلامهم ولا يخفى عليك انه يتبني الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة الى الذات القديمة
ولا يجدي نفعا بما يقال انها امور فرضية لا يستدعي علاقة خارجية فانها لا شك انها ليست فرضية
محضة كزوجية الثلثة وكيف يصير مثل ذلك مرجحا للوجود الخارجي لخاص من الوجود سواء كان بالفعل
في نفس الامر او في مرتبة من مراتب القوة او ما شئت فسمه فانا نعلم بديهة ان الحجر لعاقل في آن الوصول الى
مفروض من المسافة حالة ما لم يكن له قبل هذا الآن ولا يكون له بعده وفي مثل هذا لا بد من مرجح موجود
بالفعل او نحو مرتبة من مراتب القوة على نحو ما مر بل الوجه في تحقيق هذا المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد
النسب هو النسب السابقة عليه وهكذا فان اعتبر الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى
العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها
مستندا الى السابق عليه فكما ان هذه الحركة متصلة مستمرة لا اجزاء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض كذلك
سلسلة الحوادث متصلة وحدانية مستمرة فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار
العلة واتصالها ويظهر من هذا ان معنى عدم الحوادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع المهية في الخارج
بل الانتفاء فهو عدم شي من شي آخر كما ينتقل الصفة عن الموصوف فيقال انها عدمت عنه او كما
الشي المبصر عن الشخص المبصر فيقال لذلك الشي انه عدم عن الحس وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وانما يقال
له عدم على طريق المجاز وتصورات هذه المعاني دقيقة انتهى كلام القايل اقول قد اسلفنا في مباحث
الاستعدادات العنصرية الى الحركات الفلكية نظير ذلك وقد رايت مثله في الفصول الافلاطونية
خبير بان ما ذكره من انقضاء الحوادث وان ليس لها جزء بالفعل لا يتاتى في النفس الانسانية على تقدير حدوثها
فانه لا يعقل كونها اجزاء فرضية لامر وحداني لكن هذا القايل يقول بتقدم النفس كما صرح به في كتبه ونقله
عن افلاطون ايضا وهو تعالى المبدا والغاية في تلك الربط يعني انه تعالى كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتيب
الوجود فهو غاية له ايضا والمراد بالغاية ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا فان كان حاملا للفاعل على الاقدام
بالفعل يسمى غرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى الفعل والغاية اعم وقد يخص الغاية بما
لا يكون حاملا فتباين بهذا المعنى الغرض وافعال الله تعالى غير معللة بالاعراض لما سبق من ان العلة الغائية
هي العلة الفاعلية للفاعل فهو الذي يجعل الفاعل فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا
بغيره وهو العلة الغائية ثم لها غايات وحكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنها ليست مؤثرة في ذاته بجعل فاعلا
وتلك الغايات يرجع الى استبقاء الموجودات كمالاتها الاولية واستعمالها الكمالات الثانية لتشبه بعلتها
بحسب ما يتصور في حقها ويليق بها وانما ينتظم بذلك بعشق يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق الى الكمال
المفقود واما ارادي او طبيعي فالعشق حاصل لكل موجود حال وجود كماله وحال عدمه معا والشوق مختص
بحال عدمه ولذلك ترى الشيخ الرئيس وغيره من اكابر الحكماء اثبتوا سريان العشق في جميع الموجودات لا
بانسرها طالبة للتشبه بالمبدا بقدر الامكان فهو عاشقه فان العشق هو الميل الى الاتحاد مع شي ما بوجه من

الوجوه فهو تعالى بكماله الذاتي غاية الغايات فانه الذي يتوخاه الكل ويطلبه اي يطلب التشبه به والتقرب
اليه وقيل ان العشق يستلزم الشعور على اختلاف المراتب فهذا يدل على ان جميع الموجودات شعورا مختلف
المراتب بحسب اختلاف مراتب العشق فاعرف وتحدس هذا وكل ان تجعل الغاية ههنا بمعنى العلة الغائية
ومعنى كون العلة الغائية ان ذاته تعالى كاف في وجودها يوجد عنه فهو بذاته علة فاعلية من حيث
انه مؤثر وعلة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعلية على نحو ما سبق في كون صفاته تعالى عين ذاته قال
في الوجهين ولنختم الفصل ماتج لسعه الخير الاعم الحاصل للشئ باعتبار كونه مؤثرا عنه اي ابتق به ولصلح
يسمى خيرا وباعتبار ان حصوله يقتضي براءة مما له من القوة كمالا وهو الذي يفهم من الاشارات وشرحها ان الكمال
هو الحاصل بالفعل مطلقا والخير المضاف الى شئ هو الكمال الذي يقتضيه ذلك الشئ باستعداده الاول واحترز
في الاول عن افشاء ذايل الذي يقتضيه الانسان باستعداده الثاني الطارئ على الامر الذي لمقتضى فطرته
فانه لا يكون خيرا بالقياس الى ذات الانسان بل اليه ذاته مع ذلك الطاري فلا بد منه فعلى هذا يكون الكمال
اعم مطلقا وقوله لان الشئ الحاصل للشئ باعتبار كونه مؤثرا يسمى خيرا وباعتبار كونه براءة عن القوة كما
لا ينافي كون الكمال اعم ولا يقتضي تساويهما كما لا يخفى ثم المراد بالخير ههنا الوجود وتوابعه من الكمالات
وليس الفيض هو فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا غرض فلا يتناهي بحسبه عند الامور الثابتة ولا يتجاوزها
الى الامور المتعاقبة او عند حدوث من الحوادث فان وجوده ليس بتابع ولا ناقص ولا ينقطع الطرفين
يمكن ان يجعل قوله لسعه الخير اشارة الى الامور الدائمة وهو نتيجة بسط الثابت بالثابت فقوله ليثبت الفيض
اشارة الى الحوادث فان دوام الفعل انما يظهر في ايجادها وقوله فلا يتناهي بحسبه اشارة الى نفي البداية
والنهاية عنها اتم فتفقد فان وجوده ليس بتابع اي غير مقصور على الحوادث وقوله ولا ناقص اي غير مقصود
على الامور الثابتة وقوله ولا منقطع الطرفين اي ليس حوادث ابتداء ولا انتهاء هذا والظاهر انه لم يقصد
ذلك فانه من في طبقته من اعاظم الحكماء ولا يتحاشون عن التكرير لمزيد التقرير فان غرضهم مقصور
على الايضاح الخير والكمال فكلما يسهل طريقا الى نيله ويقرب الطالب فهو مستحسن عندهم وقد صرح
بمثل ما ذكرناه بعض الفضلاء في حاشية شرح الاشارات ومن يتتبع موارد القوم ومصادرهم يشهد
ما ذكرناه واستشنع المتكلفات التي يتحملها المتأخرون من شارحي كلامهم في تقرير معناه على ما فرغ
وعلى النحو الذي القوه حيث عدلوا الذوق الملايم لاذواقهم ودفعوا الشوارق المقتبسة من فيوض
اشراقهم ثم اخذ يعرف الجود بعد ما كرر ذكره فقال والجود افادة ما ينبغي اي يليق وترك ذكر من
ينبغي لاغناء الاول عنه فان الاستغناء لكونه من الامور النسبية انما يكون بالنسبة الى من ينبغي له
ذلك لا لعوض كائنا ما كان ولو كسب محمدة او رفع نقيصة وترك ذلك الغرض لاغنائه عنه اذ ليس
العوض كله عينا بل بغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة على ما قاله الشيخ الرئيس في الاشارات
فمن يفعل لعوض ساله فهو فقير لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الذي وجوده له اولى من عدمه

فقد احتاج الى العوض في كماله والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله اي صفاته الحقيقية دون النسب
والاضافات المختصة التي تتعلق بها او بغيرها فانه لا اختصاص لها بالذات فلا ينسب اليها بانه كمال لها
وكفاك في ذلك اعتبار تبدل النسبة التي بين زيد وبين ما هو خارج عنه بكونه يمينا او شمالا بسبب
انتقال الخارج مع بقاء زيد على حالة المحضر وهذا تعريف للغني مطلقا فمن لا يحتاج الى شئ معين في
ذاته وصفاته وكماله فهو غني بالنسبة اليه وان كان مفتقرا الى غيره والغني المطلق اي الغني عن جميع
ما سواه الذي لا يشوبه دقيقة فقر اصلا هو الذي وجوده من ذاته فانه ح يكون كمالاته ايضا من ذاته
بل عين ذاته كما مر تفصيله وهو نور الانوار الظاهر بذاته المظهر لغيره الذي كل ما سواه فهو لمعة من نوره
او لمعة من لمعة من نوره وهلم جرا ولا عرض له في صنعه اي ليس بجبلة على الفعل امر من الامور بل فاعل
فياضة بالرحمة بذاته بشعور وارادة وهما عين الذات متعلقين بما يصدر عنها وبما يترتب عليه
من الفوايد والحكم لا كفعل الطبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنه وهو الملك المطلق اي المنتسب
الى جميع ما سواه لان الملك المطلق هو الذي له ذات كل شئ وليس ذاته لشئ ونور الانوار كذلك لان كل
شئ فهو اما منه او قوامه وغاية الفعل في حقه هو كونه فاعلا لها فصح تقبيل كون الاشياء له بكون
الاشياء منه كذا في شرح الاشارات ويمكن ان يقال لما كان ذات جميع الاشياء منه وهو العلة
الوحدة لها ولما يتوقف عليه كانت مملوكة بلا واسطة او بواسطة اذ لا مدخل فيه لغيره وغيره لا يدخل
فيه لغيره والعبد وما له لمولاه على انك علمت من قاعدة الاشراق ان النور الاشد لا يمكن ان يرد الا نقص
من التاثير واما المقدمة الثانية فظاهرة والوجود لا يتصور ان يكون اتم مما هو عليه فان ذات الحق
لا يقتضي الاخس وترك الاشرف الممكن لانه يقتضي الجهل والعجز او البخل تعالى عن ذلك بل يلزم ذاته
الاشرف فالاشرف هذا اشارة الى قاعدة الامكان الاشرف التي اشرنا اليها سابقا وتقريرها على ما ذكره
الشيخ في ساير كتبه الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان
يكون وجد الاخس بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة لا يمكن غير الاشرف لان العلة
اشرف من المعلول او بغير واسطة وح فان جاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الكثير عن الواحد
ثم ان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الاخس قطعا بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان لم
يجز صدور الاشرف عن الواجب فان جاز صدوره عن معلول لزم جواز كون العلة اخس من المعلول
ثم انحصار الواسطة في الاخس بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم يجز صدور الاشرف
لا عن الواجب ولا عن معلول مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده مح بل ان لزم فانما لزم
من شئ آخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس صادرا عن الواجب
ولا عن بعض معلولاته لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما فيلزم من وجوده ان يستدعي جهة
في ذات الواجب اشرف مما هو عليه وهو مح هذا تقرير على ما في شرح الاشراق زيادة توضيح وتنقيح

واقول انما يتم بطلان الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان
انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول
يستلزم امكان العلة نظرا الى المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول ما يوجد فيه ما يوجب استحالته
وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند والشاهد ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس بموجود
قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف منه موجود
قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد عن الواجب بلا واسطة
وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم الكثير عن الواحد او صدر بواسطة وينحصر في الاخس
فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده ثم فهو محال
فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل
الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر لا يقال فلا حاجة الى هذه المقدمات
بعد ما ثبت ان المعلول في وجوده وعدمه يستند الى علته ويجب عنها لانا نقول الغرض منه الاستحالة مع قطع
النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان ما ثبت هو وجوب المعلول وجودا وعدما بالنظر الى العلة ولا يمنع
ذلك ان يكون ارادة الفاعل واختياره جزءا من تلك العلة وبهذا القدر لا يحصل هذا الغرض الذي ينبغي
عليه نفي النقايض الثلث عن المبدأ الاول تعالى عن ذلك وهذا لو التمسك باستلزام احد تلك النقايض في المبدأ
كاف في هذا المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل ذلك بعض الاكابر من ائمة الكشف والتحقيق عن الامام حجة الاسلام
ابو حامد الغزالي واستحسنه جدا كما ان عكس النور اشرف من عكس عكسه وهكذا الى ان ينتهي الى تمام
الاخس الكل وهو البرزخ بينه وبين الظلمة اعني المتصل بالظلمة من مراتب النور ونظيره في البحث المفروض
لما انه مرتبة الاجسام واتم ما هو عليه الوجود محال لما مر وهذا تكرار لما سبق وكانه اعادة ليجعله توطية
حديث الخير والشر واورد عليه انه لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو الاشرف ويحرم
اكثر الخلق فهو عن الاتم التي حصولها لهم اولى واجاب في شرح الاشراق عن المطارحات بان هذه القاعدة
انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية
بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلث وغيرها فقد يمنع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها من الاتم
والاشرف والاكمل وبهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده بسبب
من الحوادث لا يتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم
الكليات الطبيعية فلا يمنعها عن الاشرف والاكمل امر من الامور الخارجية لانها اما عللها او
معلولاتها ولا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له في علته الشيء لا يكون سببا لعدم
فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها
فيكون تعليلها بعلل ثابتة هي لاختلاف الفواعل واختلاف جهاتها فيفعل الاشرف في الاكمل

الاخس واقول تلخيص الجواب ان الامور العالية عن الحركات لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب
بخلاف الامور الواقعة تحتها المقارنة لها بالحركات فان علل تلك الكمالات في الثوابت ليست غريبة
عن ذاتها الموجودة فانها اما ذات الفاعل او امر لازم لفعله كما لا يتناهى بعينها علة للذات او ما يلزمها
بخلاف الحوادث فان علل قوتها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد تكون غير علل وجودها وغير ما يلزمها
فاذا ما هو اشرف من احوالها اليها لم يوجد في ذواتها ولا في علل وجودها ولا في لوازمها ما لا يقتضي
امتناعه فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعها على الوجه الاشرف واما في حكم امتناع تقدم ما هو اشرف
من احاد السلسلة المرتبطة منهما طولا وعرضا فلا فرق اصلا فليتدبر ثم ان ههنا جوابا آخر
وهو ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا بالذات وبتدبير الجزء ثانيا و
بالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من نظام الواقع وان امكن لكل فرد ما هو اكمل له بالنظر
الى خصوصيته لكنه يكون مخلا باحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه وتمثيل ذلك بان المعمار اذا
طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل بان يكون بعض اطرافه متبرزا
والآخر مجلسا والبعض الآخر محدودا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة فان كان
الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء وان يكون مجلسا مثلا وبهذا على هذا المطلب بان الكل
من حيث هو متصف بالنظام الاحسن انسب بالمبدأ التام من جميع الوجوه فيستحق بتلك المناسبة
فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه
ابعد عن المناسبة مع المبدأ ولعل تفاصيل كيفية ذلك الحسن والخلل لو تغير حال فرد فرد عما هو عليه
هي سر القدر الذي استاثره الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد
من الانبياء والحكماء والله اعلم بحقيقة الحال فالمحال لا يدخل تحت قدرة قادر ولا يلزم من ذلك
النقص في القادر بل النقص في المحال حيث لا يصلح لتعلق القدرة واذا علم ان الاتم من النظام الواقع
المستحيل فهذا النظام خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه شرا فالصادر عن الاول تعالى
لا يكون الا خيرا فقد انطوى الاشكالات الموردة على صدور الشر ومنه ولا يحتاج الى التطويل
فيه وانما نطول حديث الخير والشر بايراد الاشكالات على تحقيق ماهيتهما وكيفية صدورهما
عن المبدأ وغيره كما هو مذكور في كتب المتاخرين خصوصا المتكلمين حيث نفى بعضهم ان يكون الشرور
صادرة بايجاد الله تعالى وهم المعتزلة الذين اخبر عنهم النبي صلى الله عليه وآله بقوله القدرية مجوس
هذه الامة فانهم يثبتون مع الله تعالى موثرات يغلب بالارادة على ارادة الله تعالى وهذا جهل
محض والحاصل ان من ظن ان للعالي التفاتا الى السافل فان المقصود بالذات للمبادي العالية
اتحاد للسافل فيتوهم ان ليس لهذه المدينة المظلمة اي عالم العناصر عالم آخر وان ليس لها مع ورائه
الديان يعني الحيوانات ناطقها وصامتها خلايق اشرف منهما كالعقول والنفوس الفلكية

فان من علم ذلك لم يلتفت الى هذا العالم الدنى وتحقيق احواله الى من حيث هى صادرة عن العوالى
فلا يطول فى مثل هذا الحديث انما يطول من لم يعرف ذلك فلم يعلم انه لو وقع على غير ما هو عليه
لزم من الشرور واختلال النظام شئ كثير لا نسبة له الى ما يتوهم الآن واعتبر ان النار المحرقة لو لم
يوجد لاختل اكثر المصالح الضرورية للانسان وغيره مع وجودها انما يلزم تفصيل الاجزاء بعض
المركبات العنصرية مع الامكان الاحتراز عنه واما توهم انه يمكن وجود نار فى هذا العالم
تطبخ وتحرق ما ينفع احراقه ولا يحرق ما عداه ويكون كذلك بحسب طبعها فخيال باطل وهذا
اى هذا النظام المشاهد منصوب المحل عطف على اسم ان فى قوله انه وقوله اقصى ما يمكن من النظام
عطف على خبره اعنى قوله لو وقع الخ اى ولم يعلم ان هذا النظام المشاهد اقصى ما يمكن فى عالم
العناصر لا يمكن ان يكون مشتملا على نقايص وآفات والعالم الذى لا يتطرق الافات عالم آخر هو
عالم المثال وعالم الافلاك وما فوقه من عالم النفوس والعقول اليه رجعى الطاهرات عن رذايل
الخلقية والاعتقادية من نفوسنا معاشر الانسان فان النفوس البشرية ان كانت شديدة
التعلق باستعمال القوى الطبيعية كثيرة التشوق اليها شغل بعد قطع عن البدن العنصرى الى بدن
مثالى نورانى وتلتذ بمشاهدة صورة ذلك العالم من المطاعم الشهية والمناكح البهية وربما يتعلق
الاجرام الفلكية وتصير هى موضوعا لمثل تلك التصورات فانها لا يتحقق فى صور العناصر منافعها
دون مضارها وغير ذلك مما يتوهم انه لو كان فى هذا العالم لكان احسن وان كانت منسلخة عن
علقه الطبيعية شديدة الانجذاب الى مباديها فيتصل بالنفوس الفلكية او العقول على اختلاف
طبقاتها بحسب اختلاف مراتبها فى التجرد وليس الحال ان العوالى القدسيين لا شغل لهم غير هتك لا
ورفض الايتام عن حصانه وصفات والابلاء البرى عن الجرايم وغرس الملل الجاهلية اى اظهارها ونشرها
شبه بذلك بغرس الشجر واغواء نفوس وترفيه جاهل وتعذيب عالم الى غير ذلك من الافات الواقعة
فى عالمنا هذا اذ لو انحصر فعل تلك الجواهر المقدسة فيما كان فى فعلها نقص بين وهو محال بل انما
شغلهم مشاهدة انوار الله تعالى من كل مشهد فانها تشاهد انوار الله فيها وفى عللها ومعلولاتها
وفى غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات الفرضية ويلزم حركاتها لوازم ضروريات نورانية
ضررها فى بعض السوافل لو عادت الى فصع ينفعهم لتضرر بها عوالم اما من اجزاء ذلك العالم كما
صور فى قصة النار كما فى صورة المطر المدرار المؤدى الى خراب بعض الابنية احيانا فانه لو لم يكن
لتضرر بها الزروع والاشجار ونادى الى ضرر الحيوانات واما فى العوالم العالية من حيث انه لا
التشبه بمعشوقاتها ومع ان تلك الحوادث ليست مقصودة اولية لها فهى واقعة على اكمل الوجوه
الممكنة لها كما اشار اليه بقوله على انها لا يحرك السافلين كما تقرر فليس السوافل مقصودا لها بالذات
حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى بعض الاجزاء نقص لكان مستلزما النقص فى تلك العوالى

فى ذواتها

فى ذواتها ولا فى افعالها ولا فيما هو مقصود لها بالذات اصلا وما يترآى من النقص مع انه ليس نقصا فى الواقع
بل هو كمال ما يمكن كما عرفت فانما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه بل ما يرتمى اليهما من الاضواء القيومية
والانوار اللاهوتية يمكن ان يكون المراد بالاضواء القيومية ما فيض عليهما من المبدأ الاول وبالانوار
اللاهوتية ما فيض من العقول وتغلب عليهما من الهيبة فى المواقف الالهية وسلطان اى غلبة عطف على
الهيبة الاشعة القدسية ما لا يمكنها بفتح الميم وتشديد الكاف المكسورة من التمكين من النظر الى
ذواتها فضلا عن ما دونها فانها استغرقت فى شهود المبادى بحيث لا يمكن لها الالتفات الى ما سواها
اصلا ومع ذلك الغلبة والاستغراق التام اللازم له فوق عالم لا يخفى اذ لا يتوقف العلم على الالتفات
بجميع الاشياء معلومة لها غير ملتفتة كعلمنا الحضورى بانفسنا باوصافها فى اوقات الاستغراق
التام فى امر كما فى حال الغضب المفرط والاهتمام التام بامر فكرى او تخيلى او حضور معشوق لا يعزب عن
علمها وعلم باريها شئ لما مر من كونها انوارا محضة ويدل على ثبات الاجرام السماوية كونها غير مركبة من
العنصريات وفيها من الفساد قصورها عطف على كونها غير مركبة وهما بمنزلة التفسير لقوله ثبات الاجرام
الفلكية كانه قال وعدم كونها من جنس العناصر كما يدل عليه قوله فهى عنصرية اصلا وما سيجئ ما ذكره
الهيكل الخامس من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة من العنصريات لتحللت لان الاجزاء العنصرية
متداعية بطبعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية والطبيعة المركب تقسرها الاجزاء فلا
يزال تغير قوة طبيعة الكل بسبب قوة طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان تفترق بالكلية وتغلب عليها
قوة تلك الطبايع فيتحلل وما دامت حركاتها عطف على قوله فتحللت قوله فهى غير عنصرية اصلا
اى ليس مركبا من العناصر ولا هى من جنسها نتيجة القياس المذكور على طريق عكس القياس هكذا لو كانت
الافلاك مركبة من العناصر لما كانت دايمة الحركة لكنها دايم الحركة فان نتيجته ان ليست الافلاك مركبة
من العناصر وترك ذكر القياس المنتج لانها من الفساد اتكالا على فهم المتعلم وصورته هكذا لو كانت
الافلاك قابلة للفساد لم يدم حركتها لكنه دايم الحركة فليس قابلا للكون والفساد ولما كان الحار خفيفا
لا يتحرك طبعا الا الى الفوق مطلقا او مضافا والبارد ثقيلا لا يتحرك الا الى اسفل بمثل ما مر من التقرير
والرطب يقبل التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة واليابس يقبلها اى التشكل و
الاتصال وجودا او عدما الا بصعوبة والافلاك لا تغير يعرضه اصلا لا بسهولة ولا بصعوبة ولا متحركة
على الاستقامة لا الى المركز ولا عنه اى لا الى الفوق ولا الى التحت لما مر وهو يدل على امتناع الخرق لانه
بالحركة المستقيمة اقول للانخراق بحيث يحدث بوجه لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق الانخراق
فقد يكون بان يتحرك بعض اجزاء حركة مستديرة ويسكن الاجزاء ويتحرك على الاستدارة الى جهة
اخرى وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركاتها ولا يخرج الزمان عن الوحدة
الاتصالية كما مر وانت علمت ان هذا الحكم وامثاله انما يثبت بالدليل فى محدد المكان والزمان ككهم

على ما مر ولا رطبة ولا يابسة

لا يشتمل [illegible]

نشر كون سائر الافلاك معه بالحدس بل حركتها دورية على الوسط اي على المركز بعين حول فهي لا ثقيلة
خفيفة ولا ثقيلة لان الثقل هو الميل الى التحت والخفة هو الميل الى الفوق ولا حارة ولا باردة لاستلزامها
جواز قبول التشكل وتركه والاتصال وتركه بسهولة او صعوبة كما مر فهي طبيعة خامسة اي مغايرة الطبايع العناصر
الاربع وهي محيطة بالارض من جميع الجوانب ولولا احاطة السماء بالارض لكانت الشمس اذا غربت لم
ترجع الى المشرق الا بان ينتهي اليها راي يصبح نهارا وان متواليان احدهما بسيرهما من المشرق الى المغرب
والاخر بتراجعهما والتالي يكذب بالمشاهدة ولما كان هذا الوضع مستمرا في جميع الاقطار فلا بد ان يكون
محيطا بالارض من جميع الجوانب في السموات كلها كرية لاستدارة حركتها وبعد ثبوت استدارة الحركة القول
بعدم كريتها مستلزم لاثبات الفصل فيها وهو خلاف الاليق بتلك الاجرام الشريفة كما اعتمد بطليموس
في كثير من مطالب المجسطي فقطع ذلك انما من طريق بديع محيطة بعضها ببعض لا ان جميعها محيطة بالارض
بشهادة مشاهدة طلوع جميع الكواكب وغروبها من نقطتين متقابلتين حقيقية حسا في جميع الاقطار
مع انضمام الحدس الى ذلك حيث لما ثبت من ان حركتها ارادية والارادة بدون الحيوة محال فاقترابه لذلك
الكليات وذلك لان الحركة الارادية لا بد لها من غاية شعور بها المريد ليس هي نفس الحركة لان حقيقتها
كمال الاول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ومعناها انه كمال يعتري المادة عن القوة باعتبار ذلك الكمال
وذلك انما يتصور بان يكون هو لذاته وسيلة لكمال اخر وما هو لذاته وسيلة الى كمال اخر وما هو لذاته وسيلة
لا يكون مقصودة بالذات اقول هذا اولى ما يقال لانها لا يمكن ان تقتضيها محرك قار الذات بحسب
طبعه او ارادته او غير ذلك ان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وانما يقتضيها لا لذاته بل لشيء اخر وذلك لانه
لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك القار الذات بحسب ذاته بحسب طبعه او ارادته او غيره ان لا يكون
مقصودة بالذات لجواز ان يكون يقتضيها المحرك بانضمام امر غير قار يكون جزءا من العلة المستلزمة لها
ولا يكون مطلوبة لغيرها فان معنى كون الشيء مطلوبا لغيرها ان يكون الغير علة غائية له ولا يلزم ذلك
من كونها غير مقتضى لذات المحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك على ان بعد الاغماض عن ذلك ينقل الكلام الى
ذلك الشيء الاخر فان كان امرا قار المحيز ان يصدر عن المحرك بانضمام الحركة وان كان غير قار المحيز ان يصدر
عن المحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك كما قال المستدل واذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية وغايتها
اما اين او وضع او كيف اوكم انه لا يقع الحركة الا في هذه المقولات ويمتنع على الافلاك من الحركات الا
الوضعية فغايتها الوضع وليس وضعا جزئيا والا لوقفت عنه فهو اذن وضع كلي فهو مدرك الكليات
ثم لا يكون ذلك قصد الحركة الجزئية فان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي فلا بد لها من قوة منطبعة
في جرمها بسببها الادراك الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية المطلوبة منها ونسبة تلك القوة الى نفوسها
نسبة القوى الحساسة الى نفوسنا هذا ما ذكره اتباع المشائين اقول لا حاجة في هذا المطلب الى ان الحركة
ليست مقصودة بالذات بل يكفيهم ان يقولوا ليس انقطاع الحركة الجزئية والا لانقطعت بعد مهما فان قيل لا يجوز

اذ ذكر

ان يكون انقطاع الحركة الوحدانية الجزئية المستمرة من الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع قلت القوة الجسمانية
لا تدرك الغير المتناهي ثم تطبيق ذلك المنع جار في الوضع الذي هو المقصود بالذات عندهم واما طريقة
الاشراق فنقول قد علمت ان الغرض من حركاتها الاشراقات الحاصلة لها من مباديها التشبه بها بسبب
الاشراقات كما اشار اليه بقوله عاشقة بالاضواء القدسية اي الانوار التي هي مباديها تريد التشبه بها بما
لها من النسبة الشريفة النورية وذلك انما هو باستفاضة الانوار منها فلا بد لها من تصور تلك
المبادي وصفاتها النورية الشريفة وهي مجردة وغير المجردة لا يدرك المجرد فهي نفوس مجردة وكل مجرد
يدرك الكليات كما تقرر على انه قد تقرر عندهم انما يدرك شيئا فهو يدرك نفسه وقد بين في ساير
كتب الشيخ ان كل ما يدرك نفسه فهو جوهر مجرد فيدرك الكليات بان ما يدرك نفسه فهو نور
لذاته اذ ليس ظهوره وله امر زايد على ذاته ثم ان الشيخ في الاشراق ذهب الى ان النسبة القاهرة
التي يمكن التشبه بها متناهية وان لم يكن النسبة القاهرة مطلقا متناهية اذ ليس كل نسبة يمكن التشبه
بها فاذا حصل التشبه بما يمكن التشبه بها في الادوار والاكوار قامت القيامة ثم استانفت التشبه
مرة اخرى وهكذا فتامل في ذلك ولولا مخافة الاطالة لاتينا بما يفي بتحقيق المقام ونحن ان ناتي عليه في غير
هذا الكتاب بتوفيق المفضل المنعام مطيعة لمبدعه لان غرضهما من حركاتها نيل التشبه بها والتقرب اليه
كما تبين قال الشيخ الرئيس في النجاة السماء حيوان مطيع لله عز وجل لا ميت في عالم الاثير لما تبين ان
جميعها ذو نفس مجردة ونسبة ان يكون المقصود من ذلك بعد ما صرح باطاعته الاشارة الى ان لكل
جسم نفسا على حدة على ما ذهب اليه كثير من الحكماء حتى اثبتوا للكواكب حركة مستديرة في مواضعها والشيخ
الرئيس في الشفاء مال الى هذا القول وبحث وصرح به في الاشارات وذلك لان الحكم الكواكب حكم
الافلاك في وجوب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل قال في شرحه وهذا غير محسوس
مما فوق القمر اما القمر فانه لم يكن بحيث يحاذي الاكثر اي فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح
او لحاما موجودة واقعة محاذية بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة
لم يكن لحركة مستديرة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب
بساطته وامتناع تغيره عن الوضع الطبيعي هنا قد اختار في التذكرة ان المحو كذلك صغار مظلمة مركوزة
في جرم القمر خلاف ما ذهب اليه ههنا ثم ان الدليل المذكور اعني وجوب بساطته لا يدل على المدعى اذ لا امتناع
لا بنا في ان يكون جرم اخر بسيط مركوزا في جرمه كما في الفلك والكوكب بعينه ولم تقم برهان على امتناع
اشتمال الكواكب على كواكب اخر يفترق في جرمه وجسمه وما ذكره من امتناع تغيره عن وضعه الطبيعي
لا يلائم المدعى فان القائل بقول ليس شكله الطبيعي ولعله اراد بالوضع جزء المقولة اعني نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض فان التغير فيه يستلزم التغير في الشكل وبعد تلك العناية فهو منظور فيه كما عرفت
اللهم الا ان يقال لا يليق بتلك الاجرام الكرية ان لا يثبت فيها خلاف مقتضى طبايعها من غير ضرورة

ولاشك في ذلك مع قيام الاحتمالات الصحيحة وح يبقى النظر في صحة تلك الاحتمالات **خاتمة الهياكل**
في تفصيل الموجودات بنحو من الاجمال والاشارة الى مراتبها او لكل نسبة ثابتة في الوجود نسبة الجوهر
القايم الموجود اى المعلول الاول الى الاول القيوم الموجد لذاته الموجود لغيره فهو اى هذه النسبة اشرف
النسب لانطوائها على جميعها واشرفها لكونها مبدأ الكل ولانطوائها اليه عليها وهو عاشق للاول لانه
معلول عاشق لعلته ومشتاق الى التشبه بكماله لاسيما الامكان الاشرف الذى ليس بينه وبين الاول
تعالى حجاب اصلا والاول قاهر له غالب عليه بنور قيومية قهر العجز عن الاحاطة به والاكتناه بنوره
كما يقهر نور الشمس نور الابصار قهر العجز عن التحديق فيها فاشتملت النسبة المذكورة على المحبة من
طرف المعلول والقهر من طرف العلة وياتى في عبارات الشيخ في كتبه ان المحبة يشتمل طرفى العلة والمعلول
الا ان محبة العلة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول مستتبعة الذل وهو الحق كما يشهد به الذوق الاشراقى
والطرف الواحد الذى هو من العلة اشرف من الاخر الذى هو من المعلول فيسرى حال تلك النسبة من
اشتمالها على الطرفين الفعلى والانفعالى المعبر عنهما بالقهر والذل في جميع العوالم فان حكم الاصول
يسرى في الفروع كما هو مقرر عند اهل الكشف والعيان حتى انه وجب الانقسام في جميع طبقات
الموجودات فانقسمت الجواهر الى اقسام مقهورة متاثرة اما فوقها من المبادى غير اجسام قاهرها
كما قال وغير الجسم قاهرها اى الجسم وهواى غير الجسم معشوقه وعلته كما بين من قبل واحد الطرفين
يعنى طرف الاجسام اخس وكذلك انقسم الجواهر المفارق المادة الى قسمين قسم عال هو العقول وقسم
نازل في المرتبة منفعل مقهور وهو النفوس وكذلك انقسم الجواهر الاجسام الى الاثيرى والعنصرى
واحدهما فعال قاهر والاخر منفعل مقهور ثم اضرب عن ذلك الى اثبات ذلك الانقسام في بعض
اجزاء احد القسمين ايضا اعنى الاثيرى فقال بل انقسم بعض الاجسام الاثيرية اعنى الكواكب الى قايد
السعادات المسمى بالسعود الفلكى كالمشترى والزهرة وقايد القهر المسمى بالنحوس عند العامة كزحل
ومريخ وغيرهما ثم اضرب عن ذلك مترقيا الى اثبات الانقسام في بعض الاجزاء ذلك الجزء اعنى بعض
الكواكب فقال بل النيران عطف على ما سبق من القسمين حملا على المعنى كانه قال بل حصل من تلك القسمة
النيران والاولى لظاهر من حيث اللفظ بل النيرين لكونه معطوفا على المجرور اللذان احدهما وهو
الشمس والعقل لكونه فعالا مفيضا والاخر وهو القمر مثال النفس لكونه منفعلا مستفيضا ثم اشار
الى جريان ذلك الانقسام في الاجسام على وجه الاجمال بوجه يعم جميعها بقوله بل العلوى والسفلى
والمتيامن والمتياسر فان تلك القسمة جارية في الاجسام كلها علوية وسفلية ثم الى جريانها
في الافلاك بخصوصها كما قال بل المشرق والمغرب ثم الى جريانها في بعض اجناس العنصريات الذى
هو اظهر الجميع فقال بل الذكر والانثى من الحيوان ثم اجمل جميع ذلك بقوله اذ دبح طرف كامل مع
ناقص في جميع الاقسام المذكورة ما سوا اى القدماء بالنسبة الاولى يعم ذلك سائر ما ذكر من

الازدواج

الازدواج في جميع الموجودات وهو حقيق بان يسمى النكاح السارى في جميع الذرارى من بينهم
قوله تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ويتفطنون ان ذلك الظل للنسبة الاولى التى
هى ام جميع النسب ويعتبرون منه وحدة الاصل الذى هو منشا تلك البنوة ولما كان النور اشرف الموجودات
بشهادة الفطرة السليمة حتى ان الحيوانات العجم يحبها او يعشق اليها وربما خاطرت نفسها بالنفس كالفراش
فاشرف الاجسام انورها وهو القديس مبالغة في القدس اى البراءة الاسباه ابا لكونه مربيا للمواليد الثلث
وهو سبب معطى لحيوة الملك لانه يعطى الملك كما قررها اهل التجارب والكشف من قارفى احكام
النجوم واسرار التنجيم من حكماء بابيل ومن سبقهم وحققه من اهل اليقين هو هورخش اسم الشمس بلغة
الفهلوية الشديد لانه يغلب ولا يغلب قاهر الغسق اى الظلمة بانواره رئيس السماء كيف لا وهو اعظم
الاجرام النيرة فيها بل هو بمنزلة القلب لها فاعل النهار بطلوعه كامل القوى صاحب العجايب كما يظهر
على ارباب اسرار النجوم والتنجيم والطلسمات عظيم الهيئة الالهية وكفى في ذلك شهود بجميع الانوار
وانفعالها لجميعها في اشعتها القاهرة اضمحلالها لجميع الانوار في سبحات جلاله نور الانوار الذى
يعطى الاجرام ضوءها ولا ياخذ منها هذا يدل بظاهره على ان جميع انوار الكواكب مستفادة منه كما ذهب
اليه بعض اساطين الحكماء وهو مثال الله الاعظم في افاضة النور على جميع القوابل وقهره جميع
الانوار وبالجملة نور الانوار وهو شمس العالم العقلى والوجهة الكبرى ولذلك كانت قبلة العبادات
في النواميس القديمة وبتبعيتها صارت النار قبلة فانهم كانوا يستوقدونها بتيا الشمس وكانتا قائمتا عنها
في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الاوقات والامكنة بخلاف الشمس وبعدها اى بعد هورخش
في الفضيلة والشرف صاحب العبادات المفطون اى الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات
سيما السيد الاسعد وصاحب الخير والبركات اى النير الاعظم غيره وهو القمر يدل على ان الشيخ
في التسبيحات المتعلقة بالكواكب بصف القمر بمثل هذه الاوصاف فجل من ابدع هذا الضمير للقديس
الموصوف ولكل واحد من المذكورين والابداع هيهنا بمعنى اللغوى وهو الايجاد من غير احتذا
مثال لا الاصطلاحى وهو الايجاد من دون متوسط وتعالى عما يقول الملحدون في صفاته و
المعطلون لذاته من صور باحسن صورة فتبارك الله اى كثر خيره وتعالى فانه احسن الخالقين
جمع بطريق عموم المجاز اذ لا مؤثر في الحقيقة الا هو كما مر **الهيكل السابع** في اثبات بقاء النفس
بعد خراب البدن والاشارة الى اللذة والالم العقليين اعلم ان النفس لا تبطل وفي بعض النسخ لا تبيد
قوله ببطلان البدن لانها ليست ذات محل لان كل احد يدرك نفسه ذاتا جوهرية مستقلة غير تابع
وباعتبار غيره اصلا فلا ضد لها اذ التضاد انما هو بين الاعراض التى هى على غاية البعد والخلاف
مثل السواد والبياض او بين الخالفة منها مطلقا وحيث لا حلول فلا تضاد ولا مزاحمة كما للصور
المشافهة مثل الصورة المائية والهوائية لانتفاء الحلول اليه فلا يطرء عليها الفساد من جهة

القابل واشار المصنف طاب ثراه عليهما من جهة الفاعل بقوله ومبداء ها وهو العقل ايم اذ لا يلزم من
فساده فساد علته وهكذا الى ان ينتهى الى الواجب تعالى عن ذلك علوا وما النفس اى لمبدا و وفيه نظر لان
لمانع ان يمنع دوام المبداء بشرايط التاثير وان سلم دوامه ذاته فيكفى ذلك لما تبين اذا لم يكن الابدان
وصفاته شرطا لبقائه كما هو شرط حدوثه وهو غير بين فلا بد له من بيان وما قيل من ان البدن
باستعداده علة قابلية بالذات للصورة الحاصلة فيها وتلك الصورة مستلزمة للنفس لانها
انما يفيض منهما علته فلذلك صار علة قابلية لها بالعرض لان اقتضا حصول الكمال يستلزم
اقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الكمال فاذا انتفى البدن المستعد لزم انتفاء تلك الصورة ولا يلزم
من انتفائها انتفاء ذات النفس بل يكفى فيه انتفاء فيضان الصورة عنها والحاصل ان حصول
الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصول النفس لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم
انتفاء النفس المقتضية اياها اذ يكفى فى انتفائه انتفاء احد الاسباب والممكن ما لم يجب علته لم يوجد
اقول فيه نظر لان انتفاء الصورة وان لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فايضة عنها
فربما استلزمه من وجه آخر بان يكون لازما لوجود النفس كما ان انتفاء علتها المفارقة لا من حيث
مجرد كونها فايضة عنها بل من حيث انها لازمة لوجودها وايضا انما يتم ذلك ان لو ثبت ان اعتدال
مزاج البدن ليس شرطا لبقاء النفس والا لكان انتفاء الصورة مستلزمة لانتفاء النفس على هذا
الفرض وكانه مغالطة نشات من احد التجويز العقلى بمكان التساوى فى الواقع والاول اعم من الثانى
اذ التجويز العقلى يرجع الى الاحتمال العقلى وهو لا يستلزم امكان الذاتى فلا ينافى تعين احد
الطرفين فى الواقع بسبب لا يظهر على العقل فاعرفه فانه مع وضوحه لا يخفى عن دقة زمانا وهذا الملقى
اكثر من تلامذة هذا القايل المحقق هذا القول بالقبول والحق احق بالاتباع هذا وعلى ما ذكرنا من تقرير
البرهان لا يتوجه منع انتفاء المحل عن النفس واما ما يقال فى دفع هذا المنع بان محله لا بد ان يكون
مجردا لكونه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعنى من النفس فيكون ما فرض جزءا النفس هو النفس
ويجرى البرهان فيه فاقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يكفى فى كونه نفسا كونه عاقلا ومعقولا لان التعلق
التدبيرى بالبدن ماخوذ فيه ورتما لم يكن المحل المذكور كذلك ولا يلزم من كون المجموع المركب من
المحل والحال مدبرا كون المحل وحده كذلك واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى
لجميع النفوس يحصل بانضمام مجردات او هيات اليها نفوس متعددة وتزول تلك المجردات والكمالات
المجردات او الهيآت الحاصلة التى بمنزلة الصور اليها وبقى المحل عن نحو زوال الاجسام بزوال
الصور مع بقاء الهيولى وذلك المحل لو كان نفسا قائما يكون النفس الكلى اذ لا اختصاص له فى حد ذاته
ببدن معين بل هو بواسطة جميع الصور متعلق بجميع الابدان لا يقال لو كان لها محل لكانت
مركبة من الحال والمحل لم يكن مجردة وقد ثبت انها مجردة لانا نقول الذى ثبت هو انه ليس النفس جسما

حاله فيها

ولا جسمانيا واما انها ليست مركبة من جزئين مجردين يحل احدهما فى الاخر ويحصل منهما جوهر مجرد فلم يثبت
ايضا والحق ان هذا المطلب حدسى فان ذا الوجدان الصحيح يدرك من نفسه انه لا ينعدم بانعدام كل جزء
جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع بدنه ويظهر ذلك بان يفرض انتفاء جزء منه كانملة مثلا
وهكذا الى ان تستوفى الاصبع وهكذا الى تمام اليد وهكذا الى ما عداها فان النفس البشرية يتيقن بقائها
فى جميع هذه الاحوال التى يتوفى فى تمام الاعضاء وربما نبه على ذلك التحدس من احوال النفس مع انحطاط قوى
قواها الخاصة بها بانحطاط القوى البدنية فانه يحدس منه ان انتفاء تلك القوى باسرها يوجب كمال
قوة النفس وتمام اشراقها لا زوالها ومما يسنح لى فى هذا المطلب لذوى الاشراق ان حقيقة النور المجرد
لا ينعدم اصلا ولا يقبل العدم بذاته لانه عين الظهور لذاته وانما يقبل العدم تعين مراتبه المختلفة
فى النقصان فان المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرر وتكرر ثم ان النفس الكلى
مرتبة من مراتب نقصان النور مستندة الى ما فوقها من الانوار العالية وهى قديمة بدوام عللها
القديمة فاذا حدث بدن خاص واستعد بمزاجه الخاص للنور بمرتبة من مراتب النفس الكلى تعلق به
مرتبة من مراتبه تعلقا على سبيل الاشتغال وتلك الخصوصيات التى هى تنزل ذلك النور اعنى النفس الكلى
بالنسبة الى النفس الكلى بمنزلة الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيات المختلفة له من
وجه ومن وجه آخر بمنزلة الصورة الحالة فى الهيولى الا ان العوارض والصورة زايلة على البسيط والهيولى
وتلك الخصوصيات ليست زايدة على حقيقتها فان كمال النور ونقصه فى نفس الحقيقة النورية كما تقرر
ثم اذا فسد البدن المخصوص لم ينعدم تلك الخصوصية النقصانية التى تخصص وتخصص بها النفس
الكلى لبقاء الهيات المكتسبة من ذلك التعلق ولو لا تلك الهيات لم يبق انانيتها فان امكن انسلاخ
عنها جميع الهيات عادت الى مراتبها الاصلية وسنخها الذاتية واعتبر ذلك بالامور المحسوسة
كضوء الشمس مثلا انما تعين مرتبة من الكمال والنقصان من قبل القوابل المختلفة فى قوة القبول هذا مجمل
ان اخذت الفطانة بيدك فيهديك الى التفصيل والتحقيق الحق ويهديك السبيل ثم ان المصنف اشار الى الدليل
الاخر بقوله وليس بينهما وبين البدن الا علاقة شوقية عرضية لما مر من انها ليست جسما ولا جسمانيا لا يبطل
بطلانها اى تلك العلاقة العرضية الجوهر المتعلق اعنى ذاته بل انما يبطل من حيث هو متعلق به وكما لا
تبطل تعلقه به وكمالاته لها وذلك لا يستلزم بطلان ذاته وانت خبير بما فيه ويمكن جعله تتمة للدليل
السابق بان يكون اشارة الى عدم كون البدن شرطا لبقائه ولا يخفى ما فيه ايضا ثم اخذ فى بيان اللذة
العقلية فقال ونعلم ان لذة كل قوة انما يكون بحسب كمالها وادراكها اى ادراك تلك القوة ذلك الكمال
وكذا المها اى بحسب انتفاء ذلك الكمال وادراك ذلك الانتفاء ولذة كل شئ اى كل قوة والمها بحسبه مخصصه
اى ذلك الشئ الذى هو القوة فللشم ما يتعلق بالمشمومات من طيب الروائح وللذوق ما يتعلق بالمذوقات
من طيب المطاعم وللمس ما يتعلق بالملموسات من لعوبة الملامس وكذا لغيرها من البصر والقوى الباطنة

فان الحكم بان كمال النفوس في المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة ليس بابعد من البلاهة اى هى
ادخل الى الخلاص من فطانة بتراكما ذكره الشيخ الرئيس في الاشارات واما الصالحات الفاضلات
اى النفوس الكاملة بحسب قوتيها النظرية والعملية والظاهر ان الفاضلات اشارة الى الكمالات العلمية
والصالحات الى العملى فهنالك في جوار الله تعالى اى قربه ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر من مشاهدة انوار الحق اى مشاهدة الواجب تعالى والملاء الاعلى وعجايب عوالم النور والا
في بحر النور اى لاتصال الكامل بالانوار المجردة التى لا يتناهى نوريتها اذ الاستغراق التام في الانوار
الفايضة عليها تلك من المبادى العالية فيحصل لها الملكية اى الرتبة الملكية وفى بعض النسخ والملكة
لا يتناهى لذتها لدوام مشاهدتها للانوار العالية التى هى معشوقها ودوام شروق الانوار اللذيذة
منها عليه ولا يقتضى معادتها لانها من طريان النقص فيرجع الضمير الى الصالحات الفاضلات اى
ايها اى بنوعها الذى هو مبداها القايم بالسطوة الغلبة القاهرة على رؤس عباين الظلمات اى الهياكل
الانسانية التى هى محل القوى الظلمانية فان رب النوع هو المربى لتلك الهياكل الى ان يصل كمالها الى الفيض
للنفوس عليها ثم هو المخلص لتلك النفوس من مضايقها عند بلوغها الى ما قدر لها من الكمال كما اشار
بقوله شديد المرة القاصمة اى الكاسرة لتلك الاصنام الظلمانية صاحب النظم الفاضل اى الصورة
الانسانية التى هى احسن الصور واشرفها قال تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم جار الله
الكريم الذى هو اقرب ارباب الاصنام العنصرية بل مطلقا عند ارباب الذوق من اهل العيان المتوج
بتاج القربة في ملكوت اله العالمين روح القدس عطف بيان لما سبقه كما يجذب ابره حديد متعلق
بقوله يرجع الى ابيها اى مقناطيس لا يتناهى فيتصل به اتصالا لا يمكنه الانفكاك منه اصلا ولكما لا نسبة
للقوى الحساسة الى النفس في الادراك فان ادراك النفس بحسب قوتها العقلية اكمل واشمل واكثر
من ادراك تلك القوى اى ادراك النفس بوساطتها فان الاول متبدل بخلاف الثانى ويبقى ببقاء النفس
بخلاف الثانى فانه يزول لفساد الالات ولا لانوار الله المقدسين الى المحسوسات في الشرف فادراك
العقل اشرف من ادراك الحواس وعد مكانه اشرف من مدركاته بل لا نسبة بين الادراكين والادراك
كما لا نسبة بين المدركات والمدركات فلا نسبة للذة الى اللذة العقلية الحسية لما عرفت من ان اللذة
بحسب ادراك الكمال فكلما كان الادراك اقوى والكمال اكمل كان اللذة اقوى ثم اشار الى اثبات اللذة
العقلية للواجب تعالى فقال والاول عاشق لذاته فان العشق على ما عرفته في شرح الاشارات هو الابتهاج
بحضور ذات ما هى المعشوقة والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان
المعشوق حاضرا من وجه غايبا من وجه آخر كان يكون حاضرا في الخيال غير حاضر في الحس فللاول العشق
التام من غير شوق اذ لا فقد فيه وكذا لغيره من العقول واما النفوس الفلكية فلها العشق والشوق معا
وهذا الشوق وان كان فيه ثبوت الم الفوات للمعشوق من وجه الا انه لما كان دونه فهو لذيذ

فكل من القوى ما يليق به من اللذة وكمال الجوهر العاقل الكمال الذى يخصه الانتقاش بالمعارف من معرفة
الحق بما له من الصفات والعوالم والنظام اى الترتيب الواقع فيهما وبالجملة فكماله معرفة امر المبداء والمعاد وحاله
والتنزه من القوى البدنية وما يتبعها من العلايق ونقصه في خلاف هذا المذكور من المعرفة والتنزه وتعلق
اللذات والمها بهما فانهما الكمال الخاص به لا غير واللذيذ والمكروه قد يحصلان دون حصول اللذة من اللذيذ
والالم من المكروه لفقدان الادراك الذى هو معتبر فيهما فان اللذة ادراك الكمال والالم ادراك المنافى
في الكمال وههنا اشارة الى الجواب شبهة تمنع لمنكرى اللذات العقلية تقريرها انها لو كانت لكنا نلتذ
بحصول الكمالات العقلية ههنا اتم واقوى مما يلتذ من الكمالات الحسية ولكنا سالم نفقدها كما انا لم
نفقد الكمالات الحسية من الماكل والملابس وغيرهما وتقرير الجواب ان عدم الالتذاذ والتالم بفقد الادراك
كمن به سكتة مرض يتبع سدا كاملا في بطون الدماغ باسرها يتعطل معه الحس والحركة الارادية او سكر
هو كيفية نفسانية موجبة لانبساط الروح يتبع استيلاء الابخرة الحارة الرطبة المتصاعدة الى الدماغ
على بطونه بسبب استعمال ما يوجبه وربما يتعطل معه لشدة الحس والحركة الارادية فيلم شديدا لا يتالم
بالضرب الشديد ولا يلتذ بحضور المعشوق لعدم الادراك فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن
لا يتالم بالرذايل النفسانية ولا يلتذ بالفضايل العقلية لسكر الطبيعة اى لسكرها الناشى من طبيعة
البدن وهى الشجرة المنهى عنها آدم عند بعض ارباب التاويل واذا فارقت النفس البدن يتعذب
النفوس الاشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية والشوق الى عالم الحس كما قال تعالى في كتابه الكريم
وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون سلبت هواهم التى كانوا بها مستصون لذاتهم الحسية لا عين باصرة
ولا اذن سامعة ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل اليها نور القدس اى نور العقل حال كونها حيارى
في الظلمات اذ الظلمة لا معنى لها الا عدم النور ولا يشترط فيه الموضوع القابل عند الاشراقيين كما
اصطلح عليه المشاؤن فان العرف العام لا يساعده مع ان القابلية موجودة في بحثنا فانقطع عنها
النوران نور الحس ونور العقل فيتسلط عليها الفزع والهيبة والهموم والخوف لانها من لوازم
الظلمة وههنا بعض من زاج روحه وحصل فيه اى في روحه ظلمة وكدورة بسبب استيلاء الخلط
السوداوى عليه كاصحاب المالنخوليا قيل الفصيح انه بالنون قبل الخاء المعجمة وترجمته باليونانية الخلط
الاسود وهو سبب هذا المرض سمى باسم سببه وهو مرض سوداوى يتغير فيه الظنون والفكر عن المجرى
الطبيعى الى الفساد والخوف يتسلط عليها الفزع والهموم فكيف حال من وقع في الظلمات مع اليأس
عن التخلص اى في كمال ما يقرب منه فان بعض النفوس عند الجميع بل جميعها عند البعض يتخلص
الى عالم النور بعد تعذبها بحسب ما فيها من الملكات الرذيلة كما ورد في الحديث يشبب الحرير في جهنم
ومصاحبة الموذيات التى هى تلك الرذايل الذى يتمثل في صورة مثالية موحشة ومقاساة الحسرات
على فوات الكمالات وانما يتاذى بها نفس سمعه الى الكمال عند ذلك الشوق تابع لهيئة يتبع بخار الكب

فكل

وربما يتشبه بالالم الحاصل من الدغدغة والحكة تشبيها بعيدا وكذا النفوس الكاملة الانسانية حال
تعلقها بالابدان واما بعد قطع التعلق فقد تصفو لهم العشق ويفترقون من الشوق وينخرطون في
سلك العقول فيشربون من العين الكافورية بعدما كانوا يسقون من كاس كان مزاجها زنجبيلا فان قلت قد
عرفت العشق فيما مضى بالميل الى الاتحاد كما اشتهر عن افلاطون وغيره من الاساطين وههنا قد عرفت
بالابتهاج المذكور وقد اشتهر بينهم انه المحبة المفرطة فما وجه التوفيق بين هذه التعريفات ثم كيف
يتحقق العشق بالمعنى الاول في الواجب بالنسبة الى ذاته فان الميل الى الاتحاد فرع الاثنينية ولو وجه
ما قلت تلك التعاريف كلها لحقيقة واحدة فان حقيقة العشق لها لوازم متعددة فاختلف التعاريف
لاختلاف ما اخذ منها اعني اللوازم ويشبه ان يكون حقيقة المحبة المفرطة والميل الى الاتحاد والابتهاج
المذكور لازمان له فيكون الاول حدا والاخيران رسمه واما المناقشة بان الميل الى الاتحاد يستلزم
الاثنينية فمثل المناقشة بساير الصفات المتعلقة بذاته كالعلم مثلا فان النقل الميل والاتحاد وغيرهما
مما توهم التغاير لقصور العبارة والميل المذكور فيه عين الذات كما في ساير صفاته فان قلت كيف يتيسر هذا
التعريف عشق الاشياء لكمالاتها فانها ليست ذوات حتى يتحقق الميل الى الاتحاد معها وكيف يشملها
التعريف بالابتهاج بحضور ذات ما قلت تلك الاشياء عاشقة لذواتها المتصفة بتلك الكمالات مائلة
الى الاتحاد معها من تلك الحيثية متبهجة بحضور ذواتها المتصفة بها وتشتاق الى ذواتها المتصفة بها عند فقدها
بفقد الاتصاف فافهم فحسبك انا لغيره ولا غير في حجب سبحات جلاله لاستهلاكه فيه معشوق انا
ولغيره فيلتذ هو وغيره ويشاهد ذاته الكاملة من جميع الوجوه ولما كان ادراكه لذاته اتم من ادراك غيره
له فلذته بمشاهدته اقوى من جميع اللذات ثم بعد لذة مقربيه كما قال ولا يصل الحالة مقربيه لدى المشاهدة
ذات الاول الذي هو اجل المدركات واكملها واحسنها واجملها وعلمت ان البعد الذي يستلزم الشوق
في بعض المقربين ايضا انه يزول سينكشف للنفوس الفاضلة اذا برزت من ظلمة الهياكل سنى الجبروت
لفظ السنى مكتوبة بالياء فيما رايناه من نسخ الكتاب في القدح ان يكون مشددا الياء على وزن فعيل من
السناء بالمد وهو الرفعة ويكون من باب اضافة الصفة الى الموصوف اي الجبروت العالي ولو كان مكتوبا
بالالف المقصورة كان بمعنى الضوء والمراد بالجبروت عالم العقول ويسمى ايضا بالملكوت الاعلى والاعظم
ذكره الشيخ في كتاب برتو نامه قيل انما سميت بالجبروت لانها مجبورة على كمالاتها الفطرية وحفظها لا
جبر نقصها الامكاني بحصول ما يمكن لها بالفعل واشرقت على شرفات الملكوت المراد به عالم النفوس ويسمى
ايضا الملكوت الادنى والاصغر ذكره في برتو نامه واضافة الشرفات اليه لتخصيصها بالنفوس الفلكية
هذا هو التفسير المطابق لما ذكره في برتو نامه وغيره من كتبه ويمكن ان يراد بسنى الجبروت انوار الجلال
الالهي وشرفات الملكوت العقول والنفوس الملكية بنور الله يتعلق بقوله سينكشف ما لا يناسبه
انكشاف الاجسام للابصار بنور الشمس كالذي الانكشاف ولا في المنكشف على نحو ما مر ومن انكر اللذة

الروحا

الروحانية كالعوام ومن يحذو حذوهم فهو كالعنين اذا انكر لذة الجماع والمتالهون يحيطون في هذا
النشاء بغبطة ومن هذه اللذة يشتغلون بها عن اللذات الحسية كما قال سيدنا سيد الكونين صلى الله
عليه وآله وسلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على
نور من ربه وحكى الشيخ في كتبه عن الحكماء وعن نفسه ايضا الاحتظاء بحظوة تامة منه وانشد في
هذا المقام قول الشاعر **شعر** وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر قال ربما
وان كان مما يشاهدونه بعد قطع التعلق لا نسبة لها الى ما يشاهدونه حال الذهن لكن قد يكون اعلى مما
يشاهد غيرهم في الاخرة او مساويا له اقول يوافق ما نقل عن سهل بن عبد الله التستري رضي الله عنه
ان بعض العارفين يشاهدون الله تعالى في الدنيا اتم من مشاهدة غيرهم له في الاخرة وقد يصح ابتهاجها
على الملائكة والقدسيين لا اثبات اللذة للبهايم وسلبها عنهم ويمكن ان المراد بالملائكة العقول
وبالقدسيين النفوس الفلكية او القدسيين على المتالهين المتخلين المنقطعين عن اللذات الجسمانية

الهيكل السابع

في النبوات والمعجزات والكرامات والمقامات ومهد لذلك اصلا هو ان النفوس
الناطقة من جوهر الملكوت لما عرفت من انها مجردة وانما يشغلها عن عالمها ومطالعة افراد تلك
العالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الانوار منها هذه القوى البدنية ومشاغلها
فيجذبها الى العالم السفلي فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية بضم الراء اي النفسانية ويجوز فتحها
ايضا فيكون منسوبا الى الروح وهو الطيب والنزاهة وضعف سلطان القوى البدنية وغلبتها
بتقليل الطعام اي تلطيفه وتعديله وتقليله لئلا يشتغل النفس عن الالتفات الى عالم النور وتكثير
السهر اي الارتياض بتقليل النوم فان كثرة النوم مما يشغل النفس عما يجب تخلص احيانا الى عالم القدس
ويتصل بابيها المقدس اي نوعها وتتلقى منه المعارف كما قال ارسطاطاليس ما معناه خاطبني مرة
من الانوار العالية بكثير من المعارف والحقائق فقلت من انت فقال انا طباعك التام ويتصل ايضا
بحسب اختلاف المناسبة ودرجات الكمالات بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها
من الحوادث السفلية ويتلقى منها المغيبات الكونية من الامور الماضية والآتية في نومها او يقظتها
فيصير النفس كمرآة ينتقش بمقابلة ذي نقش وذلك هو الكشف وقد يكون عقليا صرفا فيفيض صور
تلك المعاني على النفس وينطوي سريعا وقد يتفق ان يشاهد النفس امرا عقليا ويحاكيه المتخيلة بصورة
يناسبه مناسبة ما وينعكس تلك الصورة الى عالم الحس كما كان اي في ساير الاوقات ينعكس منها
اي من عالم الحس وانث الضمير باعتبار الحواس صور مختلفة الى معدن التخيل والمراد بالحس ههنا هو الحس
المشترك كما صرح به في برتو نامه فيشاهد صورا عجيبة في الحسن واللطافة او العظمة تناجيه وتكلمه
كما اخبر به سيدنا حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا وصح عنه انه راى جبرئيل في صورة
دحية الكلبي وقد كان معروفا بالجمال واخبر عنه انه رآه مرة في صورة تسد آفاقا كما ينطبق على الخافقين

اوسع

ويمكن ايضا ان الملائكة عن عالم النفوس الفلكية

كلمات منظومة من غير ان شاهد احد كما قال سيدنا الحيا نا يا تيني مثل صلصلة الجرس وربما يظهر عليه
مكتوب فيه كلام ربك كما في الواح موسى لكره في غير هذه الرسالة ويتجلى الامر الغيبي في مرآة نفسه من
غير ان يتلبس بصور كما ليته وغيرهما من الصورة المقالية ويرى الشبح على تقدير المحاكاة والمشاهدة
كما يصعد وينزل والمفارق ذو الشبح يمتنع عليه الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الاجسام من
الاين والحركة فيه وغيرهما بل الشبح ظل يحاكي احوال الروحانية بضرب من المحاكاة يخفى حقيقة
تلك المحاكاة الا على الراسخين في الحكمة المتعالية واعتبر بحقيقة ادراك المسموعات والمبصرات كيف
يحاكيهما صورة الاذن والبصر بل الصفات السبعة الالهية كيف يحاكيها القوى الانسانية ومن
ثم قال سيدنا صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله آدم على صورته واعلم انه لما عرفت ان الشبح ظل
النور المجرد وجميع ما فيه من الصفات ظلال الصفات الروحانية في ذلك النور وعلمت ايضا ما
سبق ان الاجسام وصفاتها ظلال لا ربابها النورية وصفاتها ايضا ظلال لنور الانوار وما له من
صفات الكمالات التي هي عين ذاته فتلك الصفات ستهلكه في احدية الذات متكثرة في تلك المظاهر فالكل
كله ظل نور الانوار ومنا في تحقق نسبة الصور الى الحقايق كلام في رسالة الزوراء وشرحها فليطالعها من
وجدها فان فيها فوايد منبهة على كثير من غوامض الاسرار والمقامات منها ايضا المحاكات خيالية
بمشاهدات النفس من المعاني حالة فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظاهرة اعني المنامات
الصادقة يعني ان المحاكات فيها اضغاث احلام الرؤيا التي لا يصح تاويلها لاختلاطها التي تحصل من دعابة
على ما في الصحاح شيطان التخيل بتشويش القوة وتخليطها الصور بعضها ببعض بالدعابة التي ليست
مشتملا على فايدة فكرية وسماها شيطانا لوسوستها النفس ومنعها اياها عن مطالعة الحقايق وقد
تطرب النفوس المتالهة طربا قدسيا مبداؤه من الحضرة العالية لامن الانوار السافلة الدنية فيشرق
عليها نور الحق الاول تعالى اما بواسطة او بدونها قال في بر نامه وليس ذلك النور من قبيل العلوم
العقلية بل هو شعاع قدسي يتجلى للنفس المتالهة فيشاهدها اتم من مشاهدة البصر وربما يظهر في
الحس المشترك نور انور من نور الشمس على ما قرره ذلك النور الفايض اكسير العلم فيحصل والقدرة له من العلم
بسبب هذا النور ما يستحيل عنه العبارة ويحصل له القدرة على ما يخرج من وسع بني النوع فيخضع
له العنصريات ويذعن لامره وهي بخضوعها للمبادي العاليه ولما رايت الحديدة الخاصة متشبهة
بالنار لمجاورتها ويفعل فعلها من الاحراق ولا يتعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت
بنور الله فاطاعها الانوار طاعتها للقدسيين من الملاء الاعلى في المستشرقين لانوار الله رجال
متالهون وجوههم وجوه قلوبهم بجوانبهم المقدس عن الجهات ملتفتون الى النور فيتجلى لهم جلالا القدس
اي الانوار العالية كما اندرجت احترت الزورة اي الواردة النورية القارذات الالتواء اللمعان
المقصود منه مشاهدة قارة وقعت له في اوقاته يفاض على نفسه فيها نور مستتبع لاشراق تام وعن

المتخيلة ٣

٦

عن الحال هذا الكلام على الوجه الذي حقق لك من قبل ان القاء الكلام اليه لظهوره في تلك الحال بل
لتمثله من ذلك النور المشاهد ان هداية الله ادركت قوما اصطفوا اي توافقوا في التجريد وشرايط القلب
باسطى ايديهم مسكي استعداداتهم التي لا يتوقف فيض الحق الا عليها فان الدعاء بلسان الاستعداد
مستجاب اليه ينظرون الرزق السماوي الى النوري فلما انفتحت ابصارهم فقد وجدوا الله مرئيا بالكبرياء
النوري القاهر كل الانوار عن كنانه اسمه اي ما يعرف ذاته به فهو الاسم في عرف اهل التحقيق لا اللفظ
الدال عليه فوق نطاق الجبروت اي فوق دايرة لاحاطتها على ما دونها وتحت شفاعته قوم اليه ينظرون
يعني العقول والنفوس الفلكية والمقصود ان اهل التجريد التام يشاهدون نور الانوار وساير الانوار
القاهرة وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى اعني الاشراق المستتبع لخضوع العنصريات فان هذا
استغراق في المشاهدة ويجب على المستبصر ان يعتقد صحة النبوات فان النبوة عبارة عن كمال النفس
الانسانية بالاطلاع على الحقايق والتحلي بالملكات الفاضلة والتاييد من عالم النور بحيث يختص بافعال
يعجز عنه من عالم النور بحيث يختص بافعال يعجز عنه بنو النوع ويكون مامورا من الملاء الاعلى بتكميل النوع
وجميع هذه الامور ممكنة كما دل عليه المباحث السالفة ثم القيد الاخير مخصوص بالانبياء ولا يوجد
في غيرهم واما ساير القيود كخوارق العادات والاطلاع على الحقايق فيهم وغيرهم كالاولياء والحكماء المتالهين
بل قد يكون بعض الاولياء اكثر اطلاعا على بعض الحقايق من بعض الانبياء فان كثيرا من محققي علماء
هذا الامة كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وحذيفة والحسن البصري وذي النون وسهل التستري وابي يزيد وجنيد
وابراهيم بن الادهم وامثالهم ربما ترجحوا في الحقايق من بعض انبياء بني اسرائيل واحتياج موسى الى
الخضر يشهد به ظاهر الحال على ان ذلك شايع استفادة داود من لقمان مشهور في الكتب مسطور وهذا
القطب الكلام وان لم يكن برهانيا الا ان البرهان لا يمنعه لان ههنا تم كلام المص في رسالة برتونامه
وان امثالهم اي امثال الواردة عليهم وعلى السنتهم تشير الى الحقايق كما وردت في المصحف وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وكما انذر بعض النبوات اي لخبر بهذا الكلام الى اربيان الفح في الامثال
فالتنزيل اي بيان للحقايق في صورة الامثال موكول الى الانبياء فانهم مبعوثون لتكميل النفوس على
اختلاف استعداداتهم وحفظ المصالح الصورية والمعنوية عليها فلا بد لهم ان يبرزوا الحقايق في صور
الامثال ليستفيد الكل منها على حسب اختلاف مشاربهم واذواقهم واليه اشار سيدنا وسيد الكل
في الكل قال صلى الله عليه وآله وسلم نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم والتاويل هو
ارجاع صور الاوضاع الشرعية الى مآلها والمعاني التي تحتها وكشف تلك الحقايق من تحت تلك الصور
والبيان اي بيان تلك الحقايق معراة عن الحجب الصورية موكول الى المظهر الاعظم الانوري الا روحى فارقليطي
فارقليطي منسوب الى فارقليطا بالفاء ثم الالف ثم الراء المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة
ثم الياء ثم الطاء ثم الالف المقصورة لفظ عبري معناه الفارق بين الحق والباطل المراد به مظهر

الولاية التي هي باطن النبوة كما انذر المسيح عيسى عليه السلام وسياتي وجه مناسبة التسمية حيث قال انه
ذاهب الى ابيكم اي رب ربكم قد سبق منا ان الاوايل كانوا يسمون المبادي بالاباء لا بالمعنى الذي فهمه النصارى
كما يدل عليه قوله وابيكم ليبعث لكم الفارقليط الذي ينبيكم بتاويل ومراده من ذلك سيدنا الخاتم صلى الله عليه
وعلى اله وسلم فان نشاته انهى مراتب كمال النبوة في كشف الحقايق والولاية غالبة في نشاته على النبوة ولهذا يحصر
اهتاع شريعته المقدسة في غاية الدقة واشعار كلامه الجامع واوضاعه الفايقة بالحقايق في غاية الظهور
كما اشار بقوله صلى الله عليه واله وسلم اتيتكم بالسهلة السمحة البيضاء فالسهولة والسماحة اشارة الى الدقة
واللطافة والبياض الى الظهور للحقايق من تحت تلك الحجب الرقايق وحيث كان نشاته انهى ما يمكن للنبوة من
مراتب الدقة واللطافة وغلبة الولاية ختم النبوة بنشاته المقدسة وما بقي بعده الا الولاية الصرفة وقال
اي الشيخ الفارقليط الذي يرسله ابي باسمي يعلمكم كل شيء اي تاويل كل صورة من الاوضاع الذي اتيكم
بها قولا وفعلا وقوله باسمي اي يسمى بالمسيح لانه يمسح بالنور اي يغشى بالنور الشارق الذي هو كبير
العلم والقدرة كما سبق وقد الخبر في المصحف حيث قال ثم ان علينا حسابهم وثم للتراخي يعني انه يعلم
من قوله ثم ان علينا بيانه ان اتمام الكشف عن حقايق من انباتهم صور الاوضاع المنزلة على الخاتم
وتجريدها عن ملابس الصور بالكلية متراخ عن زمانه فانه انما يظهر في نشاة من هو فارقليط ومظهر ولايته
الخاصة به وان كشف لسان النبوة الختمية عنها باتم ما يمكن في نشاة النبوة بحيث جلابيبها ولم يبق
عليها من الصور والحجب الا رقايق لطيفة يحسن ذو البصاير فيها جمال تلك الحقايق ولذلك كان فارقليط
جمع الانبيا ولكا شف عن حقايق انباتهم لكن بقي تلك الحجب الرقيقة بحكم مقتضى النبوة موكولا كشفه الى
مظاهر ولايته الخاصة مراعاة لما هو المناسب لاستعداد الزمان وكان شارات انوار الملكوت نازلة
لاعانة الملوقين لا منع فيها وان شعاع القدس على النفوس المستعدة المجردة وان طريق الحق مفتوح
لمن يقرع بابه يعني ان باب الشاهد مفتوح فان واهب العلم الذي هو بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين
وفيه تلويح من الشيخ الى مرتبته في الشاهدة كما لا يخفى على ذي فطانة كما اخبرت الخطفة ذات البرق الخطفة
في اللغة فعلة من الخطف بمعنى الاستلاب والمراد بها ههنا غيبة لطيفة عن عالم المحسوسات ومشاهدة
الانوار مشاهدة غير شاهدة يستتبع فيضان نور بارق على النفس ليذهب الهوجاء هي في اللغة
الريح العاصفة التي تقلع البيوت والمراد ههنا التجرد المؤدي الى رفض القوى البدنية ولا يتيسر ذلك
الا بهبوب الرياح الجذبات من المهب الاعلى كما قال تعالى هو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته
والنير بيتوا ي ساعة من صاحبها اي صاحب الخطفة فاذا لا هو يذرو من النير و ساعة هي
صورة تلك المشاهدة على ما تمثلت لقدس سره ان انفتح سبيل القدس ليصعد الى رحال مبعث البرازخ
الاكثرين هذا مفعول لقوله اخبرت تلك المشاهدة بهذا الكلام والنسخ التي رايناها كانت مستقيمة
مضطربة ففي بعضها قد لفظ رحال بالحاء وفي بعضها لفظ مبعث على وزن مفعل من البعث بالثاء

المثلثة وفي بعضها الاكثرين من الثاء المثلثة وفي بعضها بالباء الموحدة وفي بعضها لفظ رحال بالحاء
المهملة جمع رحل وهو المنزل ولفظ مبعث على صيغة الماضي من المنع والاكثرين بالثاء المثلثة وهذا اقرب
والظاهر ان يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول ومضمونه على هذا الوجه انفتح سبيل الوصول الى
عالم القدس ليصعد الصاعدون الى منازل عليه منعت البرازخ وعلايقها الاكثرين من الوصول اليها
هذا ان النفس لا تطمئن بذلك فلعله تصحيف او فيه ترك فمن وجد النسخة الصحيحة وتحقق معناه فلينبه
ههنا مكرما والله يحب المحسنين ثم اخذ في التحرز مع الله تعالى ببيان الابتهال وهو بيان الجمع لمطالب
التي لا يحصى عنها الطالب الكامل واشير الى مقاصد هذه الرسالة على وجه الاجمال ربنا امنا بك اي بوجوب
وجودك وصفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك وهذا اشارة الى معرفة ذات الواجب وصفاته
واقررنا برسالتك وما خصصت به اهلها من المزايا والكمالات من شهود انوار ذلك في مظاهر الايات
والتصرف في عبادك بما يصلح امورهم في المعاش والمعاد وهذا اشارة الى النبوات التي هي المدرك
للاقصى من المعارج النفوس الالهية وعلمنا ان ملكوتك مراتب متفاوتة في الصعود والنزول و
الدنو والعلو وفي بعض النسخ مآب اي معاد النفوس بعد تجردها عن البدن وعلايقها وهذا اشارة
الى معرفة انوار المجردة ولذلك عبادا متالهين من ارباب التجريد يتوسلون بالنور اي الملكات الفاضلة
والكمالات العلية الى النور اي الى مشاهدة الانوار العالية واشراق الانوار عليهم على انهم قد يجرون
النور للظلمات اي قد يميلون وينحرفون من الحيثية العالية النورانية الى الحيثية الشاغلة الظلمانية
بمعنى ان يقويه القوى البدنية ومزاولة بعض اللذايذ الطبيعية على وجه الاعتدال ليتوسلوا بالظلمات
اي تلك القوى البدنية الى النور فيحصلوا بتحركها كمالات المجاهد المتمكنين في الطبيعة قرة عين الفضلاء
الكاملين ومن ههنا يعرف الفطن اللبيب ما ورد في الحديث النبوي ان نوم العالم عبادة فان
العالم انما يستعمله على الوجه اللايق ليستعين به على الاستكمال وما يتبعه وعدتهم الزلفى في بعض
النسخ اوعدتهم اي هددتهم وخوفتهم عن الركون الى الظلمات الطبيعية فارسلت اليهم رياحا مبشرات
هي الاشواق الكاملة لتحملهم الى الطلب ليجدوا اسحابا انوار جمالك وجلالك وليجلوا اسفار لذاي
فيفقهوا حقايق اياتك المنزلة على اهل السعادة وليتعلقوا باجنحة الكروبين اي الملكات النورية
المستلزمة المناسبة معهم وليصعدوا عين الشعاع اي الانوار الفايضة من العوالي على نفوسهم
وليستغيثوا بالوحشة والرهبة عن الطبيعة وعلايقها اليك اولوا الانس مع اهل الملكوت اولئك هم
الصاعدون الى السماء بنفوسهم المشرقة وهم القاعدون على الارض بابدانهم فقط اللهم انك اثبت
من النفوس في مراتب الفضلات الدلالات عما ينسر لها من الدرجات لو انها امنت وعملت الصالحات
ليذكروا اسمك لسانا وجنانا ويقدسوا مجدك عما لا يليق بتنزهاتك فيصلون بذلك الى الكمال
الذي يستعدونه كمل حصينا من العلم والصبر فانهما ابوا الفضايل وقد تبين لك من المباحث السابقة قلت

ان النفس الانسانية لها قوتان نظرية وعملية ذات شعبتين شهوية وغضبية وكمالها بحسب القوة الاولى
هو العلم بحقايق الاشياء وكمالها بحسب الثانية هو التوسط بين الافراط والتفريط حتى يصير النفس
كالخالي عنهما فان الوسط هو غاية البعد عن الافراط فيناسب النفس حينئذ المبادي الخالية عنهما
بالفعل والتوسط في الشهوية هو العفة وفي الغضبية الشجاعة فانحصر اصول الفضايل في العلم والعفة
والشجاعة وبتركبها يحصل العدالة والصبر هو ملكة حبس النفس عن الشهوات والمكروهات على مقتضى
الراى الصحيح فهو من حيث كونه مبدا حبس النفس عن الشهوات يوجب ملكة العفة ومن حيث كونه
مبدا حبسها على المكروهات يوجب ملكة الشجاعة فاذا حصل العلم والصبر نتج منهما ساير الفضايل
فالعلم بمنزلة الاب لها لكونه مبداء الكل والصبر بمنزلة الام لانطوائه على سايرها بالقوة
في العفة والحكمة والشجاعة وجعلوا كلا منها توسطا بين طرفي افراط وتفريط فالحكمة التوسط بين
الجربزة والبلاهة والعفة بين الفجور والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور واستشكل بان الحكمة
ان فسرت بخروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل فهو مقسم جميع الفضايل
فكيف يصح جعله قسما من العمل الذي هو قسم منه وان فسر الحكمة بمعرفة احوال الموجودات بقدر
الطاقة البشرية فلا يصح الحكم بانه توسط بين طرفي افراد وتفريط بل لا افراط فيه كلما كان اكثر كان
اكمل فاجاب بواعنه تارة بان هذه الحكمة التي جعلت قسما منه غير التي هو المقسم واطلاق الحكمة
عليهما باشتراك اللفظ فان ما جعل قسما هو التوسط في اعمال الرديئة في مصالح المعاش وتفسيره
بالتوسط بين البلاهة والجربزة وبعيد ذلك اذ الجربزة لا يكون الا في العقل العملي المعيشي
وانت خبير بانه ح لا ينحصر الفضايل في الثلثة لخروج المعرفة بحقايق الموجودات عنها بل انما يحصر
فيها الفضايل المتعلقة بالقوة العملية واخرى بان هذه الحكمة هي التي المقسم وهي المفسرة بمعرفة حقايق
الموجودات ولا محذور فيه فانه يكون معرفة حقايق الموجودات باعتبار ذاتها مقسما وباعتبار
تحصيلها قسما من العملي فمها هو قسم منه هو تحصيلها لا نفسها وانت تعلم انه اذا فسر الحكمة بالمعرفة
المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسما منه لا نفس تحصيله ثم لا يصح تفسير الحكمة التي هي القسم
بالتوسط بين الجربزة والبلاهة بل ان فسرت بالتوسط بين الخمود الذي هو البلادة وبين الانغماس
على سبيل النظر لكان اقرب فانه طريق تحصيل معرفة حقايق الموجودات ارزقنا الرضاء بالقضاء هو
طمانينة النفس في احكام الاقدار بسبب الانشراح بنور اليقين وانه اصل كل سعادة وبهجة كما ورد
في الاخبار جعل الله بحكمته الروح والفرح في الرضاء واليقين وصاحب الرضاء الى المقام يصير
مرارات القضاء حلوا في مذاقه كما قال ذو النون رحمه الله الرضاء سرور القلب بمر القضاء وقال
رويم رحمه الله الرضاء استقبال الاحكام بالروح ولا يحصل ذلك الا برفع الاختيار عن نفسه
ولذلك فسر جنيد قدس سره برفع الاختيار ولا يمكن رفع الاختيار الا بالاستغراق في مقام شهود

اختيار

اختيار الله تعالى للعبد فانه اختيار له الافضل والمراد باستجلاء مرارات القضاء استجلابها
بحسب الروية والميل التابع لها لا بحسب الطبع كما في الادوية المرة النافعة وربما تغلب حكم الطو
الذاتي على الطبع فيزول كراهة الطبع ايضا وذلك شان النفوس الخيرة القوية على ضبط قواها
الجسمانية وتسخيرها تحت قهرمان اوامر العقل القدسي ونواهيه حتى يصير مطاوعا له بل يصير الشيطان
لها مسترسلا اليها من غير كلفة وكانه اليه اشار الحديث النبوي حيث قال اسلم شيطاني على يدي
اجعل الفتوة وهي عبارة عن العدالة وهي مجمعة لجميع الفضايل كما سبق وهي في اصل اللغة
استواء الشخص في السن وبلوغه غاية النشو فنقل الى استوائه في الاخلاق وبلوغها النهاية
في معارج الفضايل حلينا فانها حلية الرجال والاشراق اى اشراق الانوار القدسية على
نفوسنا سبيلنا الى ادراك الكمالات لا الاستظلال بظلال التعلات الفكرية المشتملة على
شعب الحدود الثلثة لانها ظليلة ولا يغني من اللهب الشوق والطلب فان النفوس
المشرقة في جوهرها لا ترضى بها ولا يسكن بها غليلها انك انت الجواد الاعظم على العالمين منان بما
يليق باستعداد كل فرد والله تعالى خير من اعان في تحصيل المطالب وعلى رسوله الصلوة والسلام
والتحية والرضوان ختم الرسالة بذكر الله تعالى والصلوة والسلام على من ختم به الرسالة كما
افتتحها بهما فجاءت بذلك مدة المفتتح مسكية الختام مصدرة على احسن الترتيب وابلغ النظام

تمت الرسالة المسمى بشرح الهياكل من مصنفات
المولى الفاضل الكامل العالم اعلم العلماء
المتبحرين جلال الحق والملة
والدين محمد الدوانى عفى الله
تعالى عنه
تم